KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über die

drei Briefe des Apostel Johannes

von

Dr. Joh. Ed. Huther,
Pastor zu Wittenförden bei Schwerin.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1868.

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Vierzehnte Abtheilung.

Die drei Briefe des Apostel Johannes

bearbeitet

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1868.

Seinen lieben Kollegen

in der Kommission zur Prüfung der Kandidaten der Theologie
pro Ministerio in Schwerin:

Herrn Superintendent **Dr. H. Karsten,**

Herrn Consistorialrath **Dr. O. Krabbe,**

Herrn Oberhofprediger **C. Jahn,**

Herrn Präpositus **L. Schubart**

widmet diese neue Ausgabe seines kritisch-exegetischen Handbuches über die 3 Briefe des Jüngers, *ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*

als Zeichen herzlicher und treuer Liebe

der Verfasser.

Vorrede.

Es versteht sich von selbst, dass ich bei der neuen Durcharbeitung meines Kommentars über die Joh. Briefe, deren Frucht hier vorliegt, die seit der Veröffentlichung der 2. Ausg. (1861) erschienenen Arbeiten über diese Briefe — insbesondere: „die Joh. Schriften“ von *Ewald* (1861), den Comment. crit. von *Reiche*, die 5. Aufl. der *de Wetteschen*, von *Brückner* bearbeiteten, Erklärung (1863), den „Joh. Lehrbegriff“ von *Weiss* (1862) und den Kommentar von *Braune* (XV. Theil des N. T. in *Lange's* theol.-homil. Bibelwerk 1865) — berücksichtigt und benutzt habe. Dass ich bemüht gewesen bin, es an gewissenhafter und unparteiischer Prüfung nicht fehlen zu lassen, wird, wie ich hoffe, die Arbeit selbst bezeugen. — Mit besonderem Interesse bin ich den Untersuchungen von *Weiss* gefolgt; so hoch ich aber auch den Werth derselben anschlage, so kann ich doch weder dem Verfahren, welches *Weiss* einschlägt, noch den Resultaten, zu denen er gelangt, meine volle Zustimmung geben. Im Gegensatze gegen die Richtung, welche, wie er sagt, „mittelst einer scheinbar tiefer eindringenden Exegese die Joh. Begriffe möglichst umfassend zu nehmen und möglichst flüssig zu erhalten sucht, dadurch aber dieselben unwillkürlich in ein solches unklares Halbdunkel entrückt, dass man sie nirgend mehr scharf und bestimmt zu fassen im Stande ist“, ist sein Bestreben darauf gerichtet, die Joh. Begriffe scharf gegen einander abzugränzen und ihre Beziehung zu einander genau zu bestimmen, um dadurch die Eigenthümlichkeit der Joh. Lehrauffassung möglichst klar hervortreten zu lassen. Dieses Bestreben ist allerdings vollkommen berechtigt, aber dabei widerfährt es ihm mehr als ein Mal, dass er zunächst Begriffsdefinitionen giebt, die wenigstens, wie er selbst zugesteht, den *Schein* der Verflachung haben. Wenn dieser Schein dann dadurch vernichtet werden soll, dass in der weiteren Ausführung den Begriffen ein vollerer Inhalt zugesprochen wird, als der ihnen zuerst beigelegt ist, so ist dies um so weniger zu billigen, als mit denselben schon operirt wird, ehe der volle Gehalt derselben entwickelt ist. — Richtig hat *Weiss* erkannt, dass die Idee der durch Christus vermittelten Erkenntniss Gottes von ganz besonderer Bedeutung für die Joh. Lehrauffassung ist; mit Unrecht

aber werden die übrigen Momente des christlichen Lebens, wie das des Glaubens, der Liebe, der Heiligung, der Geburt aus Gott, der Gemeinschaft mit Gott und mit Christus u. s. w. zu blossen Momenten dieser Erkenntniss herabgesetzt, wodurch die praktische Tendenz des Christenthums, wenn auch nicht gänzlich verkannt, so doch keineswegs in der ihr zukommenden Bedeutung erkannt und manche Seite der Joh. Anschauung aus ihrer richtigen Stellung verrückt wird. Für nicht minder unberechtigt halte ich auch die Meinung, dass sich durch die Joh. Schriften zwei verschiedene Gedankenreihen, nämlich einerseits solche, welche der allgemeinen apostolischen Anschauung, andrerseits solche, welche der eigenthümlichen Anschauung des Johannes angehören, hindurchziehen, die sich bisweilen zwar eng mit einander verknüpfen, aber bei ihm doch nicht in eine wirkliche Einheit zusammengehen, wodurch in Johannes — ja eigentlich auch in Christus selbst — ein unausgeglichener Zwiespalt gesetzt wird. — Trotz dieser und noch mancher anderer Ausstellungen, die ich an der Arbeit von *Weiss* zu machen habe, stehe ich indess nicht an, anzuerkennen, dass durch sie die Einsicht in den Gedankeninhalt der Joh. Schriften nicht unwesentlich gefördert wird. — Ueber den Kommentar von *Braune* glaube ich mich eines Urtheils um so mehr enthalten zu müssen, als derselbe trotz der Polemik gegen einzelne der von mir gegebenen Erklärungen doch in den Hauptpunkten meine Auslegung fast ganz in sich aufgenommen hat. — Es ist mir lieb, dass mir die von *Lünemann* besorgte 7. Aufl. der Grammatik von *Winer* noch so zeitig zugekommen ist, dass ich diese nicht nur nach der 6., sondern zugleich nach dieser neuen Ausgabe habe citiren können. — Die in der Vorrede zur 2. Ausg. dieses Kommentars ausgesprochenen Bemerkungen über die Auslegung von *Ebrard* will ich hier nicht wiederholen, dagegen kann ich es mir nicht versagen, auch hier wieder auf *Lücke* hinzuweisen und bei seinem Namen den Wunsch auszusprechen, dass doch alle Auslegung der heil. Schriften jederzeit das Gepräge „der zarten Gewissenhaftigkeit und sorgfältigen Gründlichkeit in der Erforschung der Wahrheit“, welches seine exegetischen Untersuchnngen charakterisirt, an sich tragen möchte.

Wittenförden im März 1868.

Joh. Ed. Huther.

Der erste Brief

des

Apostel Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Inhalt und Zweck des Briefes.

1. *Die Grundgedanken.* Die ganze Gedankenentwickelung des Briefes ruht auf dem einen Grundbewusstsein des Gegensatzes zwischen der „*Welt*" und den „*Gläubigen*". Während jene sich unter der Gewalt und Herrschaft des Teufels befindet, stehen diese in der *Gemeinschaft Gottes:* die der Welt Angehörenden sind *die Kinder des Teufels,* diese sind die *Kinder Gottes.* Der objective Grund der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Gott ist die in der Liebe Gottes begründete Sendung seines Sohnes zur Versöhnung der Welt oder die Menschwerdung des Sohnes Gottes (des ewigen Lebens, das ewig bei Gott war) und dessen Selbsthingabe in den Tod; der subjective Grund ist der *Glaube* an diese Thatsache der göttlichen Liebe: wer an den Sohn Gottes Jesus Christus glaubt gehört nicht mehr der Welt an, sondern ist aus göttlichem Samen gezeugt ein Kind Gottes. Darum hat der Christ vor Allem sich vor

der Irrlehre zu hüten, welche, indem sie Jesus und den Sohn Gottes (oder Christus) von einander trennt, die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische — also die Thatsache der Offenbarung der göttlichen Liebe — leugnet und dadurch den Grund der Lebensgemeinschaft mit Gott aufhebt. — In der Gemeinschaft, die der Gläubige, gesalbt mit dem heiligen Geiste, in Christus mit Gott hat, besitzt derselbe sowohl die *wahre Erkenntniss* als auch die *Gerechtigkeit.* Während die Welt von der Finsterniss beherrscht ist und die ihr Angehörenden nicht wissen, wohin sie gehen, wandeln die Gläubigen im *Lichte;* vom heiligen Geiste erleuchtet kennen sie Gott in der Wahrheit seines Wesens und wissen Wahrheit und Lüge von einander zu unterscheiden; zugleich aber steht ihr Leben im entschiedensten Gegensatze zur Sünde; diese ist ihrem Wesen so entgegengesetzt, dass sie, als die aus Gott Gebornen, nicht sündigen, ja nicht sündigen können, sondern dem Vorbilde Christi gemäss *die Gerechtigkeit thun,* wogegen die der Welt Angehörenden als Kinder des Teufels die Sünde thun, die das Princip ihres Lebens ist. Zwar ist sich der Christ bewusst, dass auch er noch Sünde hat, aber indem er sie nicht leugnet, sondern sie offen bekennt, *reinigt ihn das Blut Christi* und in dem Bewusstsein, dass Christus der Gerechte sein Paraklet beim Vater ist, *heiligt er sich,* wie Christus heilig ist. — Das Wesen der Gerechtigkeit des Gläubigen ist *die Liebe zu Gott,* welche sich in dem *Gehorsam gegen seine Gebote* bethätigt, deren Inhalt die *Liebe zu den Brüdern* bildet. — Während die Welt, nach dem Typus des Kain, der seinen Bruder wegen seines gerechten Lebens hasste und tödtete, die Kinder Gottes hasst und sich im Hasse des Mordes schuldig macht, fühlt sich der Gläubige, nach dem Vorbilde Christi, verpflichtet den Bruder, nicht mit dem Worte, sondern mit der That zu lieben, und für ihn sein Leben zu lassen. In solcher Liebe besitzt er das Zeugniss der Kindschaft Gottes und darin das *ewige Leben;* während die Welt sich im Tode befindet, ist er aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen; in diesem Leben ist er frei von der Furcht, voll freudiger Zuversicht; er weiss, dass seine Gebete von Gott erhört werden und sieht mit Vertrauen dem Tage des Gerichts entgegen, an welchem er nicht zu Schanden wird, sondern Gott gleich werden wird, da er ihn sehen wird, wie er ist. — Noch ist die Zeit, wo die Welt dem Gläubigen feindlich entgegensteht und der Teufel ihn versucht, aber in seinem Glauben, der der Sieg über die Welt ist, hat er diese besiegt

und der Teufel kann ihm nichts anhaben; auch ist die Welt schon im Verschwinden begriffen; es ist, wie das Auftreten der Widerchristen zeigt, die letzte Stunde — bald erscheint Christus und mit ihm die Vollendung der Seinen.

2. *Der Gedankengang.* Voran steht eine Einleitung, in welcher der Ap. als den Inhalt der apostolischen Verkündigung die Erscheinung des ewigen Lebens, das bei dem Vater war, und als Zweck seines Schreibens die Vollendung der Freude in der Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus bezeichnet; 1, 1—4. Den Brief selbst beginnt er mit dem Gedanken, dass Gott Licht ist (1, 5.), woraus er folgert, dass die Behauptung, Gemeinschaft mit Gott zu haben, während man in der Finsterniss wandelt, eine Lüge sei (1, 6.); dass dagegen durch den Wandel im Lichte die Gemeinschaft der Christen unter einander und die Reinigung durch das Blut Christi bedingt sei (1, 7.). Im Anschluss an den letzten Gedanken wird hervorgehoben, dass wer ohne Sünde zu sein behauptet, sich selbst verführe und Gott zum Lügner mache, wogegen Gott bei dem aufrichtigen Bekenntnisse der Sünde seine Treue und Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünde und Reinigung von der Sünde (1, 8—10.) beweise, dessen sich der Christ, wenn er sündigt, getrösten könne, da er Christus, den Gerechten, der die Versöhnung wegen der Sünden der ganzen Welt ist, als Paraklet beim Vater habe (2, 1. 2.). Mit V. 3. wendet der Ap. sich wieder zum Anfange seiner Ausführung zurück, indem er darlegt, dass (wie die Gemeinschaft mit Gott nur beim Lichtwandel) die Erkenntniss Gottes nur beim Gehorsam gegen seine Gebote und das Sein in Gott nur bei der Nachfolge Christi stattfinde (2, 3—6.). Das hierin für die Leser liegende Gebot, sagt der Ap., sei das alte Gebot, das sie von Anfang an gehört haben, und welches er ihnen jetzt von neuem ans Herz lege, weil die Finsterniss schon im Verschwinden begriffen sei. Darauf (2, 7. 8.) charakterisirt er den Lichtwandel als den Wandel in der Bruderliebe, während derjenige, welcher seinen Bruder hasst, in der Finsterniss ist (2, 9—11.); und wendet sich dann direkt an seine Leser, die er als wahre Christen anredet, welche Vergebung erlangt, den Vater erkannt und den Argen besiegt haben (2, 12—14.), um sie vor der Liebe zur Welt und der Verführung durch die Irrlehrer zu warnen. Die Ermahnung: „liebet nicht die Welt“ begründet er durch die Hinweisung auf die Unverträglichkeit der Weltliebe mit der Gottesliebe und auf das Vergehen der Welt und ihrer

Begierde (2, 15—17.). Die Veranlassung zu dieser Ermahnung findet der Apostel darin, dass die letzte Stunde ist, was sich in dem Auftreten der Antichristi zu erkennen giebt (2, 18.). So geht der Gedanke zur Betrachtung dieser Antichristi über. Der Ap. erwähnt zuerst das Verhältniss derselben zu der christlichen Gemeinde: „Sie sind“, sagt er, „von uns ausgegangen, aber waren nicht von uns“; und charakterisirt sie dann, nach der Zwischenbemerkung, dass seine Leser als Gesalbte vom Heiligen die Wahrheit kennen, als solche, welche leugnen, dass Jesus sei Christus (d. i. als Leugner der Identität von Jesus und Christus), womit sie sowohl den Vater als den Sohn leugnen (2, 19—23.). Nach der Ermahnung an seine Leser, bei dem zu bleiben, was sie von Anfang an gehört, wodurch sie in dem Sohne und in dem Vater blieben und das ewige Leben besässen, spricht er die Zuversicht zu ihnen aus, dass das Salböl, das sie empfangen, in ihnen bleibt und sie desshalb keines menschlichen Lehrers hedürfen und ermahnt sie, in Christo zu bleiben, damit sie bei seiner Wiederkunft nicht zu Schanden werden (2, 24—28).

Wie der Ap. Kap. 1, 5. aus dem Lichtwesen Gottes gefolgert hat, dass nur wer im Lichte wandle Gemeinschaft mit Gott habe, so folgert er jetzt aus der Gerechtigkeit Gottes, dass nur wer die Gerechtigkeit übe aus Gott geboren sei (2, 29.). Da nun die Christen Kinder Gottes sind, und als solche die Hoffnung haben, einst ihm gleich zu sein, so ist ihnen diese Hoffnung ein Antrieb sich zu heiligen, wie Christus heilig ist, also die Sünde zu meiden, welche Gesetzeswidrigkeit ist, zumal Christus dazu erschienen ist, die Sünde hinwegzunehmen und selbst ohne Sünde ist. Aus der Sündlosigkeit Christi folgt, dass wer in ihm ist nicht sündigt, dass dagegen wer sündigt ihn nicht wahrhaft erkannt hat (3, 1—6.). Nachdem der Ap. darauf hingewiesen hat, dass nur der dem Vorbilde Christi gemäss gerecht ist, der die Gerechtigkeit *thut* (3, 7.), stellt er die, welche die Sünde thun, als Kinder des Teufels und die, welche aus Gott geboren sind, und desshalb, weil der Same Gottes bei ihnen bleibt, nicht sündigen können, einander scharf gegenüber (3, 8—10.) und giebt dann als die Gerechtigkeit, welche die Kinder Gottes üben, die Bruderliebe an, die er als den Inhalt der Botschaft, welche die Christen von Anfang an gehört haben, bezeichnet (3,10.11.). Warnend weist der Ap. auf die Welt hin, die dem Vorbilde des Kain gemäss die Kinder Gottes hasst und im Tode ist, wogegen der Gläubige in der Liebe zeigt, dass er aus

dem Tode ins Leben übergegangen ist (3, 12—15.). Das Vorbild der christlichen Liebe ist Christus: wie *er* sein Leben für uns dahin gab, so muss auch der Christ für die Brüder das Leben hingeben, und sich nicht mit einer blossen Scheinliebe begnügen, sondern in der That und Wahrheit lieben (3, 16—18.). Solche Liebe trägt ihren Segen in sich: wer sie übt weiss, dass er aus der Wahrheit ist und indem er dadurch die Anklage des eigenen Herzens überwindet, hat er Zuversicht zu Gott in dem Bewusstsein, dass Gott seine Gebete erhört, weil er Gottes Gebote hält (3, 19—22.). An das Bisherige knüpft der Ap. sodann den Gedanken an, dass das Gebot Gottes ein Zwiefaches in sich fasse, nämlich, dass wir an den Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und uns einander lieben (3, 23.) und geht dann, nach der Bemerkung, dass wer Gottes Gebote halte mit Gott in Gemeinschaft stehe (er in Gott und Gott in ihm) und sich dieser Gemeinschaft durch den ihm von Gott gegebenen Geist bewusst sei (3, 24.), zu einer abermaligen Hinweisung auf die Irrlehrer über, die er mit der Warnung: „Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind“ beginnt. Er giebt das charakteristische Merkmal des Geistes, der aus Gott ist und des Geistes des Antichrists an, spricht den Gläubigen den Sieg über die falschen Lehrer zu und stellt den Unterschied dieser und der apostolischen Lehrer dar: „jene sind aus der Welt, desshalb reden sie aus der Welt und die Welt hört sie; wir sind aus Gott, wer Gott kennt, höret uns“ (4, 1—6.). — Ohne überleitenden Gedanken lässt der Ap. die Ermahnung: „lasst uns einander lieben“ folgen, die er dadurch begründet, dass die Liebe aus Gott, oder — wie er auch sagt — dass Gott Liebe ist. Seine Liebe hat Gott durch die Sendung seines Sohnes zur Versöhnung unserer Sünden bewiesen; hat Gott uns aber so sehr geliebt, so müssen wir uns auch einander lieben; wenn wir das thun, dann ist Gott in uns und giebt uns diess durch seinen Geist zu erkennen (4, 7—13.). Nachdem der Ap. jene Erweisung der Liebe Gottes als den Inhalt des apostolischen Zeugnisses und den Glauben daran als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott bezeichnet hat, spricht er noch einmal den Gedanken, dass Gott Liebe sei, aus, um hervorzuheben, dass die Gemeinschaft mit Gott nur in der Liebe bestehe und dass diese Liebe sich darin vollendet zeige, dass wir Zuversicht am Tage des Gerichtes haben, da die Liebe alle Furcht austreibe (4, 16—18.). Verpflichtet nun aber die Liebe Gottes uns zur Gegenliebe

gegen ihn, so ist zu bedenken, dass wir nur dann Gott wirklich lieben, wenn wir die Brüder lieben, denn wer den, den er siehet, nicht liebt, der kann unmöglich Gott lieben, den er nicht sieht (4, 19—21.). Dass der *Gläubige* die Brüder liebe, folgert der Ap. sodann daraus, dass derselbe aus Gott geboren sei; denn da er als solcher Gott liebt, der ihn geboren hat, so liebt er auch nothwendig die, welche aus Gott geboren sind d. i. seine Brüder (5, 1.); und ist sich dieser Liebe bewusst, indem er Gott liebt und seine Gebote hält. Nach der Bemerkung, dass die Liebe zu Gott in dem Halten seiner Gebote besteht und dass dem Gläubigen die Gebote Gottes nicht schwer sind, weil der aus Gott Geborne durch den Glauben die Welt überwindet (5, 3—5.), geht der Apostel dazu über, auf das göttliche Zeugniss für den Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes sei, hinzuweisen. Er bezeichnet denselben als den durch Wasser und Blut Gekommenen und beruft sich hiefür auf das Zeugniss des Geistes. Dieses Zeugniss ist um so sicherer, als es ein dreifaches Zeugniss ist, nämlich das des Geistes, des Wassers und des Blutes. Wird ein menschliches Zeugniss angenommen, so gebührt diess noch vielmehr dem Zeugnisse Gottes. Dieses ist aber dem Gläubigen nicht bloss ein äusserliches, sondern zugleich ein innerliches, nämlich das ewige Leben, das ihm in dem Sohne Gottes gegeben ist (5, 6—12.). Wie schon früher, so hebt der Ap. auch hier wieder als ein Hauptmoment des ewigen Lebens des Gläubigen seine Zuversicht, dass Gott ihm seine Gebete erhört, hervor, woran er die Ermahnung knüpft Fürbitte für den Bruder zu thun, wenn derselbe sündigt. Doch macht er hierbei den Unterschied zwischen dem, der zum Tode und dem, der nicht zum Tode sündigt, und bemerkt, dass seine Vorschrift der Fürbitte nur in Bezug auf die gelte, die nicht zum Tode sündigen (5, 13—17.). — Dem Ende seines Schreibens sich zuwendend spricht der Ap. in drei Sätzen noch einmal die Grundgedanken desselben, nämlich, dass der aus Gott Geborne nicht sündige, dass sie, die Christen, aus Gott geboren seien, die Welt dagegen dem Argen angehöre und dass sie durch den Sohn Gottes den Sinn, den Wahrhaftigen zu erkennen, empfangen haben, als Inhalt ihres christlichen Bewusstseins aus und schliesst nach der Bemerkung, dass wir in Christo in dem Wahrhaftigen sind und dass dieser der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist, mit der Ermahnung: Kindlein, hütet euch vor den Götzen.

Ueber die verschiedenen Auffassungen der Konstruktion

des Briefes vrgl. vornehmlich: *Erdmann*: Primae Joannis ep. argumentum etc. I. 1855.; *Lücke's* Kommentar §. 4. 3. Aufl. 1856 und *Luthardt's* Programm: de primae Jo. ep. compositione. 1860. Die vorreformatorischen Ausleger haben sich mit der Frage nach der Komposition des Br. kaum beschäftigt; seit der Reformation war zuerst die Ansicht vorherrschend, dass dem Briefe eine geordnete Gedankenfolge gänzlich abgehe (*Calvin:* sparsim docendo et exhortando varius est); seit *Matth. Flacius* nahmen einige Ausleger an, dass er aus einzelnen nur lose mit einander zusammenhängenden Aphorismen bestehe, in denen verschiedene Materien behandelt würden; daneben jedoch suchten Andere (*Calvin, Hunnius)* eine strengere Gedankenordnung nach einem dogmatischen Schema nachzuweisen; der scharfsinnigste Versuch der Art ist von *Bengel* gemacht, der sich auf die Stelle 5, 7. (nach der Recepta) stützend die Konstruktion des Br. auf das Trinitätsdogma zurückführte, worin ihm *Sander* gefolgt ist. Den richtigen Gesichtspunkt für die Einsicht in die Struktur des Briefes hat zuerst *Joach. Operinus* in seiner Schrift: Johannis ap. paraenesis ad primos christianos de constanter tenenda communione cum patre ac filio ejus Jesu Christi etc. Gotting. 1741. aufgewiesen, indem er zeigt, dass die in dem Proömium von Joh. selbst angegebene Tendenz es sei, von der er sich bei der Komposition seines Schreibens habe leiten lassen. Dem von *Operinus* gegebenen Fingerzeige sind, ausser einigen früheren, fast sämmtliche neuere Ausleger gefolgt; allein eine Uebereinstimmung hinsichtlich der Gliederung der Gedanken ist nicht erzielt worden. — Während *Lücke* sich der aphoristischen Methode wenigstens annähert, indem er 8 Gedankengruppen unterscheidet, sind die übrigen neuern Ausleger bemüht gewesen, eine strengere Gedankendisposition aufzuweisen; allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass keiner dieser Versuche das Ziel wirklich erreicht hat. Man hat den Brief wohl in verschiedene Abschnitte eingetheilt und jedem derselben eine besondere Ueberschrift gegeben, die den Hauptgedanken ausdrücken soll, der die darin enthaltene Gedankenentwickelung beherrscht; allein einerseits kommen in den verschiedenen Abschnitten dieselben Gedanken vor, und andrerseits beherrscht jener Hauptgedanke auch nicht immer den betreffenden Abschnitt so, dass er als der Einheitspunkt für die darin enthaltenen Sentenzen gelten kann. In der 1. Ausg. dieses Komment. ist — nach *de Wette's* Vorgang — gesagt, dass der Br. von 1, 5. — 5, 17. in drei Gedanken-

gruppen zerfalle, die sich dadurch von einander sondern' dass im Anfange einer jeden gleichsam der Akkord angeschlagen wird, der mehr oder weniger vernehmlich bis zum Ende derselben forttönt; als diese Akkorde sind für die drei Gruppen die drei Wahrheiten: 1. Gott ist Licht 1, 5.; 2. Christus (oder Gott) ist gerecht 2, 28. und 3. Gott ist die Liebe 4, 8. angegeben; dass aber diese Akkorde durch die betreffenden Gedankengruppen wirklich hindurchklingen, ist nicht nachgewiesen und kann auch nicht nachgewiesen werden.

Dass auch die von andern sowohl älteren als neueren Auslegern aufgestellten Dispositionen nicht zutreffen, hat *Luthardt* in der ang. Schrift gezeigt; allein dasselbe Urtheil ist auch über die Konstruktion, die er selbst — nach Vorgang von *Hofmann* (Schriftbew. 2. Aufl. II, 2. S. 335 ff. — für die richtige hält, und wonach der Brief aus folgenden 5 Theilen besteht: 1, 5.—2, 11.; 2, 12—27.; 3, 28.—3, 24 a.; 3, 24 b. — 4, 21.; 5, 1—21., auszusprechen; denn wenn er den Inhalt des 3. Theiles so bestimmt: salutis futurae spes christiana quantum afferat ad vitam sancte agendam, exponitur, so ist dies nicht zutreffend, da der Ap. in diesem ganzen Abschnitte nur 2, 2. auf die christliche Hoffnung hinweist, dieselbe also nicht die denselben beherrschende Hauptidee ist; wenn er dann den 4. Theil von dem göttlichen Geiste handeln lässt, so ist es zwar richtig, dass namentlich im Anfange desselben die Rede vom Geiste Gottes ist, allein von 4, 7. an geht die Gedankenentwickelung ohne Berücksichtigung desselben vor sich, erst V. 13 wird seiner — aber nur im Vorübergehen — wieder gedacht; viel entschiedener dagegen weist der Ap. auf denselben 5, 6 ff. hin; diese Stelle aber gehört nach *Luthardt* nicht dem 4., sondern dem 5. Theile an, der nach ihm von dem Glauben handelt; auch diese Bestimmung hat ihre Bedenken, da von dem Glauben nicht erst von 5, 1. an, sondern auch schon vorher 3, 23. 4, 13—16. sehr bestimmt die Rede ist. — *Braune* giebt kaum eine eigentliche Disposition des Briefes; zwar theilt er denselben in 4 Theile, nämlich: Eingang 1, 1—4; erster Haupttheil 1, 5—2, 28; zweiter Haupttheil 2, 29—5, 11; Schluss 5, 12—21; auch giebt er bei den beiden Haupttheilen sog. Grundgedanken an (bei dem ersten: Gott ist Licht; bei dem zweiten: Der aus dem gerechten Gott Geborne thut Gerechtigkeit); allein als diese Grundgedanken bezeichnet er nur die Gedanken, die der Ap. 1, 5 und 2, 29, also zu Anfang der von *Braune* bezeichneten Haupttheile ausspricht, ohne nachzuweisen, wie diese die darauf folgenden Gedankengruppen beherrschen; er begnügt sich vielmehr damit, die in denselben sich an einander reihenden Gedanken der Aufeinanderfolge nach anzugeben.

Für das Verständniss der Konstruktion des Briefes

sind vornehmlich folgende 3 Punkte zu beachten: 1. dass die Absicht des Apostels die ist, seine Leser in der Gemeinschaft Gottes zu erhalten, damit ihre Freude vollkommen werde; 2. dass er zur Erreichung dieser Absicht insbesondere die Gedanken entwikelt, dass die Gemeinschaft mit Gott nur bei einem im Glauben an Jesus Christus wurzelnden dem Wesen Gottes entsprechenden heiligen Leben in der Liebe stattfindet und dass der Christ zu einem solchen Leben nicht nur verpflichtet ist, sondern es vermöge seiner Geburt aus Gott (durch welche er in einem absoluten Gegensatze gegen die Welt, die *ἐκ τοῦ πονηροῦ* ist, steht) auch mit innerer Nothwendigkeit führt; 3. dass der Apostel diese Gedanken unter Berücksichtigung sowohl der hervorgetretenen antichristischen Lüge als auch der Nähe der Wiederkunft Christi ausführt. Indem man diese Momente festhält, kommt es darauf an, die Punkte in der Gedankenentwickelung des Briefes zu fixiren, wo dieselbe eine solche Wendung nimmt, dass ein neu hervortretender Gesichtspunkt das Folgende beherrscht. Fast alle Ausleger stimmen mit Recht darin überein, dass die Verse von Kap. 1, 5. — Kap. 2, 11. eine in sich zusammengehörige Gedankengruppe bilden; die einheitliche Idee derselben ist aber nicht irgend ein einzelner Lehrsatz, der darin nach seinen Theilen auseinandergelegt würde, sondern die Antithese gegen den den Gegensatz zwischen Gottesgemeinschaft und Sündenleben verkennenden Indifferentismus, dem gegenüber der Ap. geltend macht, dass nur der in Gemeinschaft mit Gott sei und Gott erkenne, der im Lichte wandelt — oder die Gebote Gottes hält und seinen Bruder liebt. Die Zusammengehörigkeit dieser Sätze giebt sich auch äusserlich durch die nur hier vorkommenden Satzformen: *ἐὰν εἴπωμεν* etc. Kap. 1, 6. 8. 10. und *ὁ λέγων* etc. 2, 4. 6. 8. und dadurch zu erkennen, dass 2, 10. 11. offenbar auf 1, 5. 6. zurückweist. — Eine neue Wendung nimmt der Gedanke, wie auch die meisten Ausleger erkannt haben, mit 2, 12., indem der Apostel seine Leser, nachdem er sie an ihre Heilserfahrungen erinnert und diese als Grund und Voraussetzung seines Schreibens bezeichnet hat, in direkter Paränese vor der Liebesgemeinschaft mit der Welt warnt. An diese Warnung schliesst sich die Hinweisung auf die Antichristi, die den Ap. veranlasst die Leser zu ermahnen, bei dem von Anfang an Gehörten zu bleiben, weil sie nur dann in dem Sohne und in dem Vater bleiben und das ewige Leben haben, so dass sie am Tage des Gerichtes ncht zu Schanden werden. Die letzte Wendung

des Gedankens zeigt, wie sehr der Ap. bei dieser Ermahnung die Tendenz des ganzen Briefes (1, 4.) im Auge hat. Dazu aber, die warnende Hinweisung auf die Antichristen mit der Warnung vor der Weltliebe zu einem Ganzen zusammenzuschliessen, berechtigt der Umstand, dass die *ἀντίχριστοι* — wie der Apostel später selbst sagt — *ἐκ τοῦ κόσμου* sind. — In dem Bisherigen hat der Apostel zwar dargelegt, dass die Christen, wenn sie sich der Gemeinschaft mit Gott rühmen wollen, im Lichte (d. i. im Gehorsam gegen Gott und in der Liebe zu den Brüdern) wandeln, sich demnach der Weltgemeinschaft enthalten und treu bei dem Worte Gottes bleiben müssen, aber es ist von ihm noch nicht nachgewiesen, wie dieselben *ihrer Natur nach* im Gegensatze gegen die Sünde und damit auch gegen die Welt stehen. Zu dieser Nachweisung geht der Apostel 2, 29. über, indem er von da an ausführt, dass die Christen als solche aus Gott geboren, also Kinder Gottes sind, die sich in der Hoffnang der zukünftigen Herrlichkeit nothwendig heiligen, die Gerechtigkeit thun und nicht sündigen, ja nicht sündigen können, weil der Same Gottes bei ihnen bleibt, während die, welche die Sünde thun und also der Welt angehören, die Kinder des Teufels sind. Diese Ausführung giebt der Ap. von 2, 29. — 3, 10., wo er mit den Worten *καὶ ὅς μὴ ἀγαπῶν* etc. von der Bruderliebe zu reden beginnt. Dass aber hiemit kein eigentlich neuer Abschnitt anfängt, obwohl der Begriff der Geburt aus Gott zurücktritt, erhellt nicht nur aus der Art der Verbindung mit dem Vorhergehenden, sondern auch daraus, dass der Ap. zunächst noch den Gegensatz, den er zuletzt so scharf markirt hat, festhält, indem er auf Kain, der *ἐκ τοῦ πονηροῦ* war, als den Repräsentanten der Welt hinweist. Der unmittelbare Uebergang von dem Begriffe der *δικαιοσύνη* zu dem der *ἀγάπη* kann nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass dem Ap. diese nicht etwas zu jener Hinzukommendes, sondern die *δικαιοσύνη* selbst in ihrer thatsächlichen Erweisung ist. Die von der Liebe handelnden Sätze, in denen die Gedankenentwickelung deutlich von der Tendenz des Schreibens bestimmt ist, hängen bis V. 22. so eng zusammen, dass, wenngleich ein neues Moment nach dem andern hervortritt, doch kein Einschnitt zu machen vergönnt ist, bis V. 23. zu dem Begriffe der Bruderliebe der des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes Jesu Christi hinzutritt. Dies aber darf um so weniger übersehen werden, als in der ganzen bisherigen Ausführung von dem für den Zweck des Schreibens

so wichtigen Momente des Glaubens noch nirgends eingehend die Rede gewesen, ja sogar das Wort: *πιστεύειν* noch nicht einmal vorgekommen ist. Zwar scheint der Ap. alsbald wieder zu etwas Anderem überzugehen, indem er 4, 1—6. von dem Unterschiede zwischen dem antichristischen Geiste und dem Geiste Gottes und 4, 7—21. von der Bruderliebe redet, allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass in diesen Abschnitten die Beziehung auf den Glauben durchaus festgehalten ist. In dem Abschnitte 4, 1—6. nämlich ist als das Merkzeichen des Geistes Gottes das *ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν* etc. angegeben, dieses *ὁμολογεῖν* ist aber nichts anderes als der im Worte sich kund gebende Glaube *εἰς τὸ ὄνομα τ. υἱοῦ θεοῦ Ἰ. Χριστοῦ.* Dass der Ap., indem er seine Leser zum Festhalten am Glauben ermahnen will, zunächst zur Prüfung der Geister auffordert, kann bei der Gefährdung der Gläubigen durch die aufgetretenen Irrlehrer nicht auffallen. Befremdender dagegen kann es erscheinen, dass V. 7. mit der Ermahnung *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* zu einer von der Liebe handelnden Gedankengruppe übergegangen wird; allein es ist zu beachten nicht nur, dass 3, 23. mit dem *πιστεύσωμεν* etc. das *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* eng verknüpft ist, sondern auch, dass die Ausführungen über die Liebe gerade dazu dienen den Zusammenhang derselben mit dem Glauben darzulegen. Der Gedanke des Ap. ist nämlich dieser: In Gott lebt nur derjenige, der Gott liebt; Gott kann nur geliebt werden, weil er die Liebe ist; als Liebe hat Gott sich durch die Sendung seines Sohnes zur Versöhnung der Sünden offenbart, also ist die Liebe zu Gott durch den Glauben an diese Thatsache der göttlichen Liebe bedingt. Indem nun aber der gläubige Christ, der als solcher aus Gott geboren ist, Gott liebt, gilt seine Liebe auch seinen Brüdern, die — wie er — aus Gott geboren sind. In der Entwickelung dieser Gedanken gewinnen nicht nur die früheren Aussagen des Ap. über die Bruderliebe ihre eigentliche Begründung, sondern legt sich auch die Nothwendigkeit des Glaubens für die Gemeinschaft mit Gott dar, so dass der Ap. in dem Folgenden dazu übergehen kann nach der Hinweisung auf die weltüberwindende Kraft des Glaubens von den göttlichen Zeugnissen für den Glauben zu handeln und hervorzuheben, dass der Gläubige das ewige Leben habe und darin die *παῤῥησία πρὸς τὸν θεὸν* besitze. — So knüpfen sich die Gedanken von 3, 23. bis 5, 17. zu einem Ganzen zusammen, was sich auch darin zu erkennen giebt, dass 5, 13. (*οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ*

υἱοῦ τοῦ θεοῦ) offenbar auf 3, 23. zurückweist, wobei zu beachten ist. dass der Gedanke hier am Schlusse dieselbe Richtung auf die 1, 4. angegebene Tendenz nimmt, wie am Schlusse der vorigen Gruppe.

Aus dieser Darlegung erhellt, dass, wenn man das Proömium 1, 1—4. und den Schluss 5, 18—21. absondert, in dem Briefe drei Punkte wahrzunehmen sind, wo die Gedankenentwickelung eine solche Wendung nimmt, dass ein neu eintretender Gesichtspunkt das Folgende beherrscht und dass derselbe demnach in 4 Hauptabschnitte zerfällt nämlich: 1, 5—2, 11; 2, 12—28; 2, 29—3, 22 und 3, 23—5, 17. Um bei seinen Lesern die Absicht seines Schreibens zu erreichen, tritt der Ap. in dem *ersten* Abschnitte dem sie gefährdenden sittlichen Indifferentismus entgegen, warnt er sie in dem *zweiten* vor der Weltliebe und den Antichristen, zeigt er ihnen in dem *dritten*, dass nur ein gerechtes Leben in der Bruderliebe der Natur des Christen entspreche und weist er sie in dem *vierten* auf den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, als den von Gott bezeugten Grund des christlichen Lebens hin *).

3. *Veranlassung.* Aus Kap. 2, 18 ff. u. 4, 1 ff. ist zu entnehmen, dass dem Ap. das Auftreten der von ihm als *ἀντίχριστοι* bezeichneten Irrlehrer die specielle Veranlassung zur Abfassung dieses Briefes gegeben hat. Es sind diess weder *verschiedene* Irrlehrer (nach *Storr* Zabier und Doketen; nach *Sander* Ebioniten und Doketen), noch auch „*wirkliche Juden* als Leugner der Messianität Jesu“ (*Löffler:* Dissert. hist. exeg. Joannis Ep. I. gnosticos impugnari negans 1784 und Commt. theol. ed. *Velthusen;* Bd. I.), oder „praktische Irrlehrer, aus dem Heidenthume hervorgegangen“ (*Bmg.-Crusius*) oder „solche Menschen, welche theils Schiffbruch am Glauben gelitten hatten, theils den christlichen Glauben nicht auf würdige Weise im Leben bethätigten“ (*Bleek*), sondern *Doketen*, und zwar solche Doketen, welche die Identität Jesu und Christi leugneten, also *der* Irrlehre huldigten, welche *Irenaeus* dem Cerinth mit den Worten zuschreibt: Cerinthus — subjecit, Jesum — — fuisse — Joseph et Mariae filium —, post baptismum descendisse in eum — Christum, — — in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu; nicht nur die ang.

*) Man kann auch den 1. und 2. Abschnitt enger zu *einem* Ganzen zusammenfassen; dann enthält jener die Voraussetzungen für die in diesem ausgesprochene Warnung. Bei der dann entstehenden Dreitheilung wird in jedem Theile zum Schlusse auf die Freude hingewiesen, deren der Christ in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist.

Stellen, sondern auch 5, 5. 6; 1, 3; 3, 23; 4, 15. deuten nur auf *diese* Art des Doketismus hin (so auch *Braune); unbegründet* ist die Meinung mehrerer Ausleger *(Sander, Lücke, Ewald*, auch *Thiersch, Hilgenfeld*, der sich jedoch nicht bestimmt entscheidet, u. A.), dass die Polemik des Ap. zugleich, oder auch allein gegen den strengeren Doketismus, der Christus nur einen Scheinkörper zuschrieb, gerichtet sei, wofür man sich mit Unrecht auf die Stellen 1 Joh. 1, 1. 4, 2 und 2 Joh. 7 beruft. — Dass jene Doketen eine entschiedene *antinomistische* Richtung gehabt oder sich in ihrem Wissensdünkel über die Verpflichtung zu einem sittlichen Lebenswandel erhaben gefühlt haben *(Hilgenfeld, Thiersch, Guericke, Ewald* u. A.) lässt sich nicht aus den sittlichen Ermahnungen des Ap. folgern (vrgl. *Brückner);* es ist vielmehr zu beachten, dass der Ap. bei diesen Ermahnungen nirgends auf die Antichristen hinweist und dass er diese, wo er sie erwähnt, nirgends als Antimonisten charakterisirt *).

Nack *Lücke* und *Erdmann* ist der Brief, wie durch das Auftreten der Antichristen, so auch durch den *bedenklichen Zustand* der Gemeinden, an die er gerichtet ist *(Erdmann* bezeichnet ihn als den einer sittlichen Depravation), veranlasst worden. Allein, wenngleich Einiges, namentlich die antithetische Haltung des Abschnittes 1, 5 —2, 11 darauf hinweist, dass es bei Manchen nicht an Indifferentismus gegen die Heiligung des Lebens fehlte, so findet sich doch nirgends ein Tadel über den sittlichen Zustand der Gemeinden im Ganzen ausgesprochen; der Ap. ermahnt seine Leser nicht zur Rückkehr zu dem von den Christen ursprünglich bewiesenen sittlichen Ernst, sonzum Beharren in dem, was sie sind und haben.

§. 2.

Form und Charakter des Briefes.

1. *Die Form.* Während das gesammte Alterthum die Schrift für einen *Brief* hielt, bezeichnet ihn zuerst *Heidegger* in s. Enchiridion bibl. 1681. pag. 986. als: brevis quae-

*) Gegen die Meinung, dass die Stelle 3, 4 für den Antinomismus der Irrlehre zeuge, bemerkt *Neander* (Gesch. d. Pflanzung der Kirche durch d. Ap. S. 377) mit Recht, dass der Ap. gegen Antinomisten hätte sagen müssen: Wer das Gesetz verletzt, sündigt und Gesetzverletzung ist Sünde.

dam christianae doctrinae epitome et evangelii a Joanne scripti succinctum quoddam enchiridion. Aehnlich urtheilt *Michaelis*, der sie für eine „Abhandlung“ und zwar für den zweiten Theil des Evangeliums erklärt; eben so *Berger* (Versuch einer moralischen Einl. ins N. T.) und *Storr* (Ueber den Zweck der evangel. Gesch. u. Briefe Johannis), nur dass jener sie als den *praktischen*, dieser als den *polemischen* Theil des Evangeliums bezeichnet; auch *Bengel* meinte (Gnomon 2. Ausg.), sie sei eher ein libellus zu nennen, als ein Brief; sein Grund ist, weil ein Brief ad absentes mittitur, Joannes autem apud eos, quibus scribebat, eodem tempore fuisse videtur; ähnlich äussert sich auch *Reuss* (die Gesch. der heil. Schriften N. T. S. 217), indem er sie lieber „einen homiletischen Aufsatz, höchstens ein Pastoralschreiben, das die Leser gegenwärtig hat“, als einen Brief nennen möchte. Allein diesen Ansichten entgegen beweist sich die Schrift durch die Form ihres Inhaltes als ein wirklicher Brief. Ueberall zeigt sich der Verf. in dem lebendigsten Gedankenverkehr mit seinen Lesern, und wenn auch nicht selten die objektive Gedankenentwickelung, wie sie einer Abhandlung eigen ist, vorherrscht — was sich jedoch nicht minder in andern Briefen des N. T. findet —, so wendet sich die Rede doch immer wieder unwillkürlich zur Form der Anrede, wobei namentlich „die oft wiederkehrende vorzugsweise briefliche Formel, *ταῦτα γράφομεν* oder *γράφω* oder auch *ἔγραψα ὑμῖν* — im Unterschiede besonders von der Formel in der allgemeineren historischen Lehrschrift, dem 4. Evangelium, *ταῦτα γέγραπται* ohne *ὑμῖν* 20, 31. vrgl. 19, 35 u. 21, 24“ (*Lücke*), zu beachten ist. Mit Recht bemerkt *Düsterdieck*, dass „die briefliche Natur sich in der ganzen Haltung und Bewegung der Schrift ausdrücke,“ indem in ihr „jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Composition und Darstellung herrscht, wie sie dem unmittelbar praktischen Interesse und der praktischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht“. (Vrgl. *Bleek:* Einl. in d. N. T. S. 589 u. *Braune* Einl. §. 5.) — Der Mangel eines Segenswunsches oder einer Doxologie am Schlusse findet eben so bei dem Briefe des Jakobus statt, und hat nichts Befremdendes; auffallender aber ist es, dass der Schrift auch der briefliche Anfang fehlt, indem der Verf. weder sich, noch die Leser, an die er schreibt, nennt; allein auch der Brief an die Hebräer lässt einen solchen Eingang vermissen. Man hat diesen Mangel daraus zu erklären, dass der Ap. einerseits voraussetzte, die Leser würden ihn, auch

ohne dass er sich in dem Briefe nenne, als den Verf. desselben erkennen und dass er ihn andrerseits nicht bloss für eine einzelne oder einen abgegränzten Kreis von Gemeinden bestimmte. *) Die Bezeichnung dieser Schrift als eines zweiten Theils des Evangeliums ist um so willkürlicher, als jede dieser Schriften ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet. — Der Ansicht einiger Kritiker und Ausleger (*Augusti*, der den Brief eine Anakephaleose des Evangeliums nennt, *Hug*, *Frommann* in den Studien und Kritiken 1840 Heft 4, *Thiersch* in „Versuch zur Herstellung des hist. Stdpktes.“ S. 78 u. „die Kirche im apostol. Zeitalter“ S. 266, *Ebrard* in „Kritik der evangel. Geschichte“ S. 148 und in seinem Kommentar), dass der Brief ein *Begleitschreiben* des Evangeliums sei, steht der einen selbständigen Zweck verfolgende Inhalt des Briefes, so wie der gänzliche Mangel einer bestimmt indicirten Beziehung auf das geschriebene Evangelium entgegen **). Gegen *Reuss*, nach dessen Meinung der Brief „dazu bestimmt war, den Lesern des Evangeliums die praktische Seite der dort niedergelegten Gnosis nahe zu bringen“, ist zu bemerken, dass die praktische Seite auch dem Evangelium und die Gnosis auch dem Briefe nicht fehlt.

2. *Der Charakter.* Dieselbe Eigenthümlichkeit der Anschauung, Gedankenentwickelung und Ausdrucksweise, welche das Evangelium Johannis charakterisirt, durchdringt auch den Brief und unterscheidet ihn von allen übrigen

---

*) Gegen *Ebrard*, der den brieflichen Charakter des Schreibens anerkennend meint, dieser Mangel lasse sich leicht erklären, wenn dasselbe „keine selbständige Bestimmung für sich allein hatte, sondern an etwas anderes sich anlehnte“, indem es „seiner Form nach die Art etwa einer Vorrede oder einer epistola dedicatoria an sich trage“, ist zu bemerken, dass der Brief seiner ganzen Beschaffenheit nach mit einer *Vorrede* gar nicht verglichen werden kann, dass bei einer *epistola dedicatoria* aber jener Mangel eben so auffallend wäre, wie bei jedem anderen Briefe.

**) Den Beweis für seine Meinung entnimmt *Ebrard* aus 1, 1—4. und aus 2, 12—14., indem er in jener Stelle das ἀπαγγέλλομεν und in dieser das dreimalige ἔγραψα auf die Abfassung des Evangeliums bezieht; dass diess ohne hinreichenden Grund geschieht, darüber vrgl. die Auslegung; allein selbst wenn diese Beziehung richtig wäre, so bliebe die Bezeichnung des Briefes als einer „Art *Dedicationsepistel*“ doch noch ungerechtfertigt, da seine Tendenz offenbar eine ganz andere ist, als den Lesern das Evangelium zu widmen; man müsste denn jeden Brief, in welchem auf eine andere Schrift hingewiesen wird, eine Dedicationsepistel nennen. Auch die Benennung „Begleitschreiben“ ist ungenügend, weil damit der wirkliche Charakter des Briefes seinem wesentlichen Inhalte nach durchaus nicht zutreffend angegeben ist.

Briefen des N. T. Es herrscht in ihm dieselbe intuitive Geistesrichtung, dieselbe darin begründete Vorliebe für die sachlichen und abstrakten Begriffe: *ὃ ἦν κτλ., φῶς, ζωὴ, ζωὴ αἰώνιος, ἱλασμός; ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, π. τὴν ἀνομίαν, π. τὴν δικαιοσύνην; εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* u. s. w.; dieselbe Gegenüberstellung von Gegensätzen: *φῶς — σκοτία; ἀλήθεια — ψεῦδος; ἀγαπᾶν — μισεῖν; ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς — ἡ ἀγ. τοῦ κόσμου; ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην — π. τὴν ἁμαρτίαν; τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ — τὰ τ. τοῦ διαβόλου; τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας — τ. πν. τῆς πλάνης; ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον — ἁμαρτία πρὸς θάνατον; ζωή — θάνατος* u. s. w.; dieselbe Fortführung des Gedankens durch Wiederaufnahme des vorhergegangenen Begriffs und die damit zusammenhängende verhältnissmässig seltne Anwendung des Relativpronomens; dieselbe Nebeneinanderstellung des positiven und des negativen Ausdrucks eines Gedankens. Beide Schriften tragen, wie *Ebrard* hervorhebt, dasselbe Gepräge nicht nur in Stil und Konstruktion, sondern auch in dem Ideenkreise und den dogmatischen Anschauungen; vergl. auch *Ewald:* Die Joh. Schriften I. S. 429 ff. — Was den Brief insbesondere betrifft, so treten hier, im Unterschied von der dialektischen Begriffsentwicklung, wie sie namentlich den Paulinischen Briefen eigen ist, die einzelnen Sätze gnomenartig an einander *) und schliessen sich zu Gedankengruppen zusammen, die sich bisweilen ohne Markirung des Uebergangs an einander reihen **). Selbst die Begründung eines Gedankens geschieht auf die einfachste Weise durch die Beziehung auf eine dem christlichen Bewusstsein durch sich selbst verbürgte Wahrheit. Durch die eigenthümliche Art der Gedankenanknüpfung entsteht der Schein öfterer Wiederholung derselben Gedanken; allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass selbst da, wo dem positiven Ausdrucke der negative oder diesem jener folgt, meistens beide Ausdrücke nicht *dasselbe* sagen, sondern in dem Folgenden ein neues Moment mit aufgenommen, eine neue Wendung vorbereitet wird. Charakte-

---

*) Vrgl. hierüber *Ewald*: D. Joh. Schr. I. S. 441.

**) *Düsterdieck* findet die Eigenthümlichkeit der Entwickelungs- und Darstellungsweise des Br. darin, „dass sich die Gedanken um gewisse Hauptsätze wie um Halt- und Mittelpunkte bewegen, zusammenschliessen und abrunden“. Entsprechender aber möchte es sein, sie darin zu erkennen, dass der Apostel mit einzelnen Hauptgedanken gleichsam die Akkorde anschlägt, die er eine Zeitlang in den aus jenen hergeleiteten Gedanken forttönen lässt, bis ein neuer Akkord erfolgt, der zu einer neuen Tonreihe führt.

ristisch ist die Einfachheit und Schmucklosigkeit der Darstellung; mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend, mag er warnend zu seinen Lesern reden — immer behält seine Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit: nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemüthsstimmung, überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, dass das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in die Gemüther seiner Leser zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein fester männlicher Ton, entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlsschwärmerei, die dem Ap. so wenig eigen ist, dass er bei aller Innerlichkeit des Lebens beständig darauf drängt, dass die Wahrheit derselben sich in der *That* bezeuge. Bemerkenswerth ist auch, dass er einerseits zu seinen Lesern wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andererseits aber nicht verkennt, dass sie nicht mehr Unmündige seien, denen er Neues zu verkündigen habe, sondern dass sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitze aller der Wahrheit, die er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen. Gegen den Vorwurf, dass der Brief „die deutlichsten Spuren der Altersschwäche“ *(S. G. Lange)* an sich trage, oder dass — wie *Baur* sagt — „es ihm an der frischen Farbe des unmittelbaren Lebens fehle“, dass „sich die Zartheit und tiefe Innigkeit der Johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise gar zu sehr iu einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfliessenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst habe“, ist zu behaupten, dass der Brief das Gepräge der Unmittelbarkeit, Frische, Bestimmtheit und energischen Klarheit in nicht minderem Maasse an sich trägt, als das Evangelium Johannis *).

*) Mit Recht hebt *Hilgenfeld* gegen *Baur* hervor, dass der Brief zu den *schönsten* Schriften des N. T. gehöre, dass er „gerade in dem, was das subjective, intensive Leben des Christenthums betrifft, besonders reich und originell sei“; „dass der frische, lebendige, anziehende Charakter des Br. gerade darin bestehe, dass er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des ächt christlichen Lebens einführe“.

§. 3.

Authentie.

Dem Zeugnisse des Alterthums zufolge ist der Brief von dem Apostel Johannes geschrieben, was durch den Brief selbst insoweit bestätigt wird, als der Verf. sich in dem ganzen Ton, mit dem er zu seinen Lesern redet und in einzelnen Aussprüchen (1, 1. 3. 5. 4, 14.) als einen Apostel zu erkennen giebt und die Uebereinstimmung mit dem Ev. Johannis dafür spricht, dass beide Schriften von demselben Verfasser herrühren. *Eusebius* (h. e. 3, 24. 25.) rechnet ihn mit Recht zu den Homologumenen und *Hieronymus* (de viris illustr. c. 9.) sagt: ab universis ecclesiasticis eruditis viris probatur. — In den Schriften der apostolischen Väter wird des Briefes zwar nicht auf eine bestimmte Weise gedacht, doch giebt sich, abgesehen von einzelnen Anklängen an diesen oder jenen Ausspruch desselben *), die bei *Polycarp* Cap. VII. vorkommende Stelle: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν* etc. als eine „ungezwungene Benutzung von 1. Joh. 4, 2. 3.“ *(Düsterdieck)* zu erkennen, und von *Papias* berichtet *Eusebius* h. e. 3, 39.: *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* — Von den Kirchenvätern: *Tertullian* (adv. Prax. c. 15.; Scorp. c. 12.; adv. Marc. 3, 8.; de Praescript. c. 33.; de carne Christi c. 24.), *Irenaeus* (adv. Haeret. 3, 16.), *Clemens Alex.* (Strom. l. 2. c. 15; l. 3. c. 4. 5. 6. Paedag. 3, 11. 12 etc.), *Origenes* (bei Euseb. h. e. 6, 25.), *Cyprian* (de orat. Dom. und Ep. 25.) werden häufig Stellen aus demselben, öfters mit ausdrücklicher Nennung des Apostels, angeführt; *Dionysius Alex.* benutzt ihn, neben dem Evangelium, dazu, die Unächtheit der Apokalypse zu beweisen; auch die *Peschito* und das *Muratorische* Fragment **)

---

*) In der Ep. ad Diognet. kommen mehrere Ausdrücke vor, die auf die Joh. Anschauungsweise zurückweisen; so Cap. VI.: Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου; Cap. VII.: ὁ — θεὸς — *τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε*; Cap. XI.: οὗτος ὁ *ἀπ' ἀρχῆς*; eben so in dem Pastor Hermae: lib. II. Mand. IX.: *πιστεύει τῷ θεῷ. ὅτι πάντα τὰ αἰτήματά σου, ἃ αἰτῇ, λήψῃ* (vrgl. 1 Joh. 3, 23. 4, 15.); lib. II. Mand. XII.: εὐκόλως *αὐτὰς* (näml. *τὰς* ἐντολὰς τοῦ θεοῦ) *φυλάξεις, καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί* (vrgl. 1 Joh. 5, 3.).

**) Bei den Worten: epistola sane Jude et superscriptio [super-

bezeugen seine Authentie. Dass die Aloger ihn, wie *Epiphanius* vermuthet, verwarfen und *Marcion* ihn nicht mit in seinen Kanon aufnahm, ist von keinem Gewichte; eben so wenig wie die höchst unklare Relation des *Cosmas* in s. Topogr. christ. l. 7., nach welcher einige behaupteten, dass alle kathol. Briefe nicht von Aposteln, sondern von Presbytern verfasst seien, und die Bemerkung des *Leontius Byz.* contra Nestor. et Eutychian. 3, 14 über *Theodor von Mopsv.:* epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat; vergl. hierüber *Lücke's* Comment. Einl. §. 8. 4. S. 135 ff. 3. Ausg. — Die Aechtheit blieb unangefochten, bis zuerst *Jos. Scaliger* mit der Behauptung auftrat: tres epistolae Joannis non sunt apostoli Joannis; seitdem ist sie mehrfach bestritten worden. *Sam. G. Lange* erkannte zwar das einstimmige Zeugniss des Alterthums für zu bedeutend an, um den Brief dem Apostel abzusprechen, hielt ihn aber doch eigentlich für eine des Apostels nicht würdige Schrift; weiter ging *Cludius* (Uransichten des Christenth. S. 52 ff.), der ihn für das Machwerk eines Judenchristen erklärt, das von einem Gnostiker überarbeitet worden. *Bretschneider* (in s. Probabilien) und *Paulus* schreiben ihn dem Presbyter Johannes zu; während sie aber

---

scripti; oder nach *Laurent:* Neutest. Studien S. 201 u. 205: superscriptae = „mit Ueberschriften versehene"] Joannis duas [duae] in catholica habentur sind wohl nicht, wie *Braune* annimmt, der 1. u. 2., sondern der 2. u. 3. Brief gemeint. Wenn es aber zuvor heisst: Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat dicens in semet ipso: quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus, so ist diess ein deutliches Zeugniss für die Abfassung des 1. Br. von dem Ap. Johannes. Der Recensent der 1. Ausg. dieses Comment. in dem theol. Literaturblatt, zur allg. Kirchenztg. 1855 Nro. 92 meint zwar, dass in den Worten: quarti evangeliorum Joannis ex discipulis als der Verf. des Evangeliums der Presbyter Johannes bezeichnet werde, weil es nicht heisst ex apostolis, allein dass der Verf. des Fragments mit dem Ausdrucke discipuli solche Schüler Jesu, die nicht Apostel waren, bezeichnet, lässt sich weder dadurch beweisen, dass *Papias* (bei Euseb. h. e. 3, 39) den Presbyter Johannes einen Schüler (μαθητής) Jesu nennt; noch dadurch, dass hernach zur Kennzeichnung des Andreas „ex apostolis" hinzugefügt ist. Hätte der Verf. des Fragments für den Verf. des Evangeliums nicht den Apostel, sondern den Presbyter Johannes gehalten, so würde er dieses sicher bestimmt ausgesprochen haben. Der Ausdruck ex discipulis bot sich ihm hier um so natürlicher dar, als er unmittelbar vorher vom Lukas geredet und von ihm gesagt hatte: Dominum nec ipse vidit in carne. — Mit Recht haben desshalb *Lücke, Düsterdieck, Ebrard* u. A. (vrgl. auch *Meyer* in s. Comment. zum Ev. Joh. u. *Laurent* a. a. O.) das Muratorische Fragm. als Zeugniss für den apostolischen Ursprung des Briefes angeführt.

dabei die Identität des Verf. des Briefes und des Verf. des Evangeliums festhielten, erklärte sich *Horst* (Museum für Religionswissensch. von *Henke* 1803. Bd. 1.) gegen dieselbe. — Die neuere *Tübinger* Schule kann ihrer Anschauung von der Entwickelung des Chrissenthums zufolge weder das Evangelium noch den Brief für das Werk des Ap. Johannes halten; das Zugeständniss der Authentie einer dieser Schriften würde ihre ganze Geschichtskonstruktion umstürzen. Herrscht demnach bei den Anhängern derselben Uebereinstimmung in der Unächterklärung beider Schriften, so bestimmen sie doch das Verhältniss derselben zu einander verschieden. *K. R. Köstlin* (Lehrbegr. des Ev. etc.) und *W. Georgii* (Ueber die eschatalog. Vorstellungen der N. T. Schriftsteller; Theol. Jahrb. Tübing. 1845.) schreiben beide Schriften (auch den 2. und 3. Br.) demselben Verf. zu. Nachdem *Zeller*, der in seinen Beiträgen zur Einl. in die Apokalypse (in den Theol. Jahrb. Tübing. 1842.) die Identität der Verfasser voraussetzte, in seiner Recension von *Köstlins* Schrift (Theol. Jahrb. 1845.) und *K. Planck* (Judenthum und Urchristenth. in den Theol. Jahrb. 1847.) die entgegengesetzte Ansicht angedeutet hatten, ist diese von *Baur* (Die Joh. Briefe; in d. Theol. Jahrb. 1848. 3.) und von *Hilgenfeld* (Das Evang. u. die Briefe Joh. 1849. u. „d. joh. Briefe" in den Tüb. th. Jahrb. 1855. Heft 4.) in eingehender Weise vertheidigt worden; jedoch mit dem Unterschied, dass der erstere den Brief für das *Nachbild*, der andere für das *Vorbild* des Evangeliums erklärt.

Für die *Nichtidentität der Verfasser* wird besonders geltend gemacht, dass in dem Evangelium eine „ideellere und innerlichere," in dem Briefe dagegen eine „materiellere und äusserlichere" Anschauungsweise herrsche. Diese Differenz soll sich vornehmlich in den eschatologischen Ideen zu erkennen geben. Während der Verf. des Briefes eine sichtbare „*materielle*" (!) Parusie Christi erwartet, soll der Evangelist nur von einem „Wiedererscheinen Christi im Geiste der Jünger" und von einem blos „gegenwärtigen" Gerichte wissen, weil ihm „die Zukunft schon zur Gegenwart geworden ist." Wie unrichtig jedoch diese Behauptung ist, zeigen Stellen, wie Ev. 5, 28. 29.; 6, 39. 40. 44. 54.; in denen deutlich genug von einem *zukünftigen* Tage der Auferweckung der Todten und des Gerichts durch Christus die Rede ist (vrgl. *Weiss* S. 179 ff.); stimmt hierin das Evangelium ganz mit dem Briefe überein, so spricht anderseits der Brief die Idee einer bereits im Glauben vollzogenen Auferstehung der Christen aus dem Tode (3, 14.)

nicht minder bestimmt als das Evangelium aus *). Die Grundanschauungen sind also in beiden Schriften dieselben; der einzige Unterschied ist, dass in dem Briefe die Meinung, dass bereits die *ἐσχάτη ὥρα* sei, ausgesprochen ist — allein zur Aeusserung dieser Meinung war in dem *Evangelium* offenbar kein Raum. — Für jene Differenz zwischen der materiellen und ideellen Anschauung beruft sich *Baur* ausserdem auf 1. Joh. 1, 5. 6. vrgl. mit Ev. 19, 34. und *Hilgenfeld* (1849) auf 1 Joh. 1, 5. 7. *Baur* behauptet, dass an die Stelle der ideellen Bedeutung, welche die beiden Symbole: Blut und Wasser im Evangelium haben, im Briefe die sakramentliche getreten sei. Dieser Behauptung liegt jedoch eine falsche Erklärung jener *beiden* Stellen zu Grunde, denn weder hat die von dem Evangelium 19, 34. berichtete Thatsache die Bedeutung: „dass der Tod (dessen Symbol das Blut ist) die nothwendige Voraussetzung sei, unter welcher allein der Geist (dessen Symbol das Wasser ist (!)) dem Glaubenden mitgetheilt werden kann"; noch ist 1 Joh. 5, 6. unmittelbar von dem Kommen Christi in oder durch die beiden Sakramente: Taufe und Abendmahl zu erklären. Ueberdiess aber ist es seltsam genug, die Anschauung von dem Wasser und Blut als den beiden Sakramenten eine *materielle* zu nennen. — *Hilgenfeld* meint, darin, dass 1 Joh. 1, 5. 7. von *Gott* gesagt werde, dass er *φῶς* sei, ja *ἐν τῷ φωτί* sei, spreche sich eine Vorstellung aus, die „zu materiell und räumlich sei, als dass der Evangelist sich mit ihr hätte befreunden können", da er *φῶς* nur als Prädikat des Logos gebrauche. Allein aus der Anwendung, welche im Briefe von dem dort ausgesprochenen Gedanken gemacht wird, erhellt, dass der Briefsteller bei dem Begriff *φῶς* an nichts weniger, als an etwas „Materielles und Räumliches" gedacht hat. Jene behauptete Differenz findet also nicht statt; durch das grundlose Vorgeben derselben lässt sich mithin weder die Hypothese *Baur's*, dass der Brief das Machwerk eines Nachahmers

*) In dem oben angeführten Aufsatze von *Hilgenfeld* meint derselbe, „es sei unläugbar eine andere Vorstellung des jüngsten Tages, wenn der Verf. der Briefe seine Leser ermahnt, sich so zu verhalten, dass sie ohne Beschämung den Gerichsstag bestehen können, und wenn andrerseits der Evangelist die Gläubigen von dem Gericht ausschliesst"; allein beide Vorstellungen schliessen sich keineswegs aus; es ist nur zu bedenken, dass das zukünftige Gericht für die, welche hier schon aus dem Tode ins Leben übergegangen sind, hier schon die *ζωὴ αἰώνιος* besitzen (1 Joh. 5, 13), ein solches ist, dass es für sie in *dem* Sinne kein Gericht ist, in welchem es für die Bösen dieses ist.

des Evangeliums sei. noch die *Hilgenfeld's*, dass er einer früheren Entwickelungsstufe als dieses angehöre, begründen. Indess soll sich nach *Baur* die nachahmende Hand, ausser in dem Charakter des ganzen Briefes (s. hierüber §. 2.), in den Stellen: 1, 1—4. u. 5, 6—9., nach *Hilgenfeld* (1849) die frühere Entwickelungsstufe in der in dem Br. sich aussprechenden Anschauung vom Alten Testamente nnd in der Ansicht desselben vom Logos und dem heiligen Geiste zu erkennen geben. In Betreff der Stelle 1, 1—4 sagt *Baur:* „in allen den Zügen, in welchen uns der Verf. selbst ein Bild seiner Persönlichkeit geben will, lässt sich nicht das absichtlich angelegentlichste Bemühen verkennen, für Eine Person mit dem Evangelisten gehalten zu werden"; allein: dass jene Verse nur dazu dienen sollen, „ein Bild der Persönlichkeit des Verfassers zu geben" ist eine *grundlose* Voraussetzung *Baur's.* In der andern Stelle (5, 6—9. vrgl. mit Joh. 8, 16 ff.) sieht *B.* nichts als eine blosse Spielerei, „da die *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* dasselbe zu ihrem Inhalte habe, wie die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* und diese sich von jener nur dadurch unterscheide, dass die drei: Geist, Wasser und Blut als drei gezählt werden und sie daher in nichts anderem bestehe, als in dem numerischen Verhältnisse jener drei zu einander, was sich sogleich wieder dadurch von selbst aufhebe, dass gesagt wird, der in jenen drei Zeugende sei Gott"; allein diese ganze Deduktion schwebt rein in der Luft, da einerseits die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* ganz und gar nicht als eine mit der *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* dem Inhalte nach identische angeführt wird und andererseits bei der Erwähnung jener *μαρτυρία* das numerische Verhältniss mit keiner Silbe hervorgehoben wird. — *Hilgenfeld* behauptet, dass der Brief in einem befreundeteren Verhältnisse zum alttestamentlichen Gesetze stehe, als das Evangelium: der Beweis dafür soll in den Stellen 1 Joh. 3, 4. u 2, 7. 8. liegen; allein was die erste Stelle betrifft, so zielt der Begriff *ἀνομία* keineswegs auf das Mosaische Gesetz; auch würde der Verf., legte er dem Mosaischen *νόμος* einen höheren Werth bei, als der Evangelist, die Bedeutung desselben sicher irgend wie hervorheben; diess thut er aber so wenig, dass der Begriff *νόμος* gar nicht bei ihm vorkommt. Hinsichtlich der zweiten Stelle giebt *Hilgenfeld* zwar zu, dass *ἀπ' ἀρχῆς* sich auf den Uebertritt zum Christenthum beziehe, meint aber „dieses alte Gebot der Liebe werde noch nicht in der Weise, wie im Evangelium, als ein absolut neues dargestellt, welches erst durch die Liebe des Erlösers zu den

Seinen seine Norm erhält"; aber, abgesehen von der Erklärung jener Stelle selbst, zeigt der unmittelbar vorhergehende Vers und ausserdem das, was 3, 16. und 4, 7 ff. von der Liebe geschrieben steht, wie unbegründet die Behauptung *Hilgenfeld's* ist. Nicht besser steht es mit der Bemerkung *Hilgenfeld's* (1849): „die grösste Wahrscheinlichkeit spreche dafür, dass dem Briefe die Idee des persönlichen Logos noch fremd sei, während sie im Evangel. bestimmt ausgesprochen ist"; dies folgert *Hilgenfeld* daraus, dass im Briefe zur Bezeichnung des Höheren in Christo nicht der Ausdruck ὁ λόγος gebraucht werde*); allein selbst wenn in dem Ausdrucke ὁ λόγος τῆς ζωῆς der Begriff λόγος die Bedeutung „Lehre" hätte, bliebe die Vermuthung *Hilgenfeld's* doch unberechtigt, da nicht geleugnet werden kann, dass ἡ ζωὴ (ἡ ζωὴ αἰώνιος), womit das in Christo erschienene Höhere bezeichnet wird, von dem Briefsteller als hypostatisches Wesen gedacht ist, noch auch, dass ihm der υἱὸς τοῦ θεοῦ identisch mit dem ist, was im Evangelium ὁ λόγος genannt wird, ja, der ganze Brief das hypostatische Sein des Sohnes Gottes auf's unverkennbarste voraussetzt. — Dass endlich der Briefsteller dem heiligen Geiste keine Persönlichkeit zugeschrieben habe, lässt sich weder daraus, dass er ihn nicht ὁ παράκλητος nennt, noch daraus, dass er ihn mit dem Ausdrucke χρῖσμα bezeichnet, beweisen: zumal das: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν 1 Joh. 5, 6. vrgl. mit Ev. 15, 26. die Persönlichkeit desselben voraussetzt **). — Zum Beweise der Nichtidentität beruft sich *Baur* endlich darauf, dass „sowohl die Sühnevorstellung (1 Joh. 1, 7. 2, 2. 4, 10.) als auch die Vorstellung Christi als des παράκλητος d. h. des fürbittenden Hohenpriesters mehr in den Ideenkreis des Hebräerbriefs als des Evangeliums passe, dass dadurch in die Joh. Anschauung von dem Verhältnisse Jesu zu den an ihn Glaubenden vermittelnde Begriffe eingeschoben werden, die dem Gesichtskreise des Evangelisten ferne lagen". Allein hätte *Baur* mit dieser Behauptung Recht, so fände nicht bloss eine Differenz des Briefes mit dem Evangelium, sondern des Briefes mit sich selbst statt, da, abgesehen von jenen Vorstellungen,

---

*) In dem Aufsatze von 1855 wird nur dies bemerkt, ohne dass daraus jene Folgerung hergeleitet wird.

*) In dem Aufsatze 1855 findet *H.* den Unterschied nur darin, dass in dem Br. der heil. Geist nicht παράκλητος, sondern χρῖσμα und σπέρμα genannt werde, wobei er jedoch zugiebt, dass das Evangelium in dem Ausdrucke: ἄλλος παράκλητος eine Uebereinstimmung mit dem Briefe, worin Christus als παράκλητος bezeichnet wird, zeigt.

in dem Briefe ganz dieselbe Anschauung von dem Verhältnisse Jesu zu den Gläubigen herrscht, wie im Evangelium; was aber jene Vorstellungen selbst betrifft, so sind sie nicht bloss dem Hebräerbriefe eigen, sondern ein Gemeingut der Apostel, wie sie denn in dem Briefe an die Römer (vrgl. Kap. 3, 25. und 8, 34.) mit nicht minderer Bestimmtheit ausgesprochen sind, als in jenem Briefe.

Die von *Baur* und *Hilgenfeld* beigebrachten Gründe sind demnach nicht im Stande, die Ueberzeugung des gesammten Alterthums, dass beide Schriften von einem und demselben Verf. herrühren, zu erschüttern. Dass jede derselben — bei aller Einheit der Anschauung und des Ausdrucks — ihre Eigenthümlichkeiten hat, hat seinen natürlichen Grund wie in dem verschiedenen Zwecke derselben, so in der Lebendigkeit des Geistes, dem sie entsprungen sind; auch ist zu beachten, dass in dem Evangelium meistens der Herr, in dem Briefe der Jünger redet: worauf die Tübinger Kritiker freilich kein Gewicht legen können. — Es fragt sich nun aber weiter, wie es mit den Gründen steht, die gegen die Authentie des Briefes sprechen und beweisen sollen, dass der Verf. desselben nicht der Apostel Johannes sein könne. Wenn *S. G. Lange* sagt, dass er die Schrift wegen „ihres Mangels an allen individuellen Beziehungen, ihrer sklavischen Nachahmung des Evangeliums, der zu grossen Allgemeinheit der Gedanken, der Spuren der Altersschwäche, der Nichterwähnung der Zerstörung Jerusalems“ *nur ungern* als das Werk eines Apostels ansehe: so sind diese Gründe so willkürlich subjektiver Art, dass sie keiner Widerlegung bedürfen. Von grösserem Gewichte ist allerdings die öfters ausgesprochene Behauptung, dass der Brief auf Erscheinungen hinweise, die erst einer späteren, als der apostolischen Zeit angehören. Als solche sah *Bretschneider* die Logoslehre und den in dem Briefe bekämpften Doketismus an, allein „ohne den Vorgang und die Gewährleistung einer kanonischen Logoslehre wäre die patristische von Justin an fast unerklärbar“ *(Lücke)* und dass der Doketismus, zu dem sowohl die jüdische als die heidnische Speculation, wenn sie sich ohne sich selbst aufzugeben mit dem Christenthum amalgamirte, nothwendig führen musste, erst der nachapostolischen Zeit angehöre, ist eine geschichtlich nicht zu rechtfertigende Behauptung. — Nachdem *Planck* (in d. angef. Schr.) die Ansicht aufgestellt, dass der Verf. des Briefes sich in dem *montanistischen* Ideenkreise bewege, indem er „die äusserlich judenchristliche Anschauungsweise in die

tiefere, mehr innerlich Johanneische hinüber zu leiten suche", hat *Baur* dieselbe weiter entwickelt. Er erklärt den Brief geradezu für eine dem *Montanismus* angehörende Schrift; seine Beweise dafür sind: 1) der Gedanke, dass die Gemeinschaft der Christen eine sündlose, heilige sei; 2) die Erwähnung des *χρῖσμα* und 3) die Unterscheidung zwischen Erlass- und Todsünden. Allein, wie schwach sind doch diese Gründe! Betrachteten die Montanisten sich als die Spirituales im Unterschiede von den *übrigen Christen*, die ihnen als Psychici galten, so ist dies offenbar etwas ganz Anderes, als die Vorstellung des Briefes, dass die gläubigen Christen — im Unterschiede von der unheiligen Welt — eine heilige Gemeinschaft bilden; sagt der Brief, dass die Christen das heilige *χρῖσμα* besitzen, so liegt darin nichts weniger als eine Anspielung auf den erst von Tertullian erwähnten Gebrauch, die Täuflinge mit heiligem Oel zu salben; und wird 1 Joh. 5, 16. die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* von der *ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* unterschieden, so hat diese Unterscheidung einen ganz andern Charakter als die montanistische Unterscheidung zwischen Erlass- und Todsünden: zwar behauptet *Baur*, dass in dem Briefe dieselben Sünden wie bei *Tertullian* als Todsünden genannt werden; allein während *Tertullian* als Todsünden: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei aufführt, wählt *Baur* daraus willkürlich nur *drei* aus, nämlich: Abgötterei, Mord, Ehebruch oder Hurerei, die in dem Br. als Todsünden bezeichnet sein sollen; auf die Abgötterei nämlich soll nicht nur Kap. 5, 21, sondern auch Kap. 3, 4. (!) hinzielen; auf den Mord Kap. 3, 15.*) und auf die *πορνεία*, die in dem Br. selbst nirgends erwähnt wird, die bei *Augustin* vorkommende (aus *πρὸς παρθένους* corrumpirte) Ueberschrift: ad Parthos. — Die so schwach begründete Hypothese (vrgl. *Lücke's* eingehende Widerlegung in der

---

*) *Baur* selbst gesteht zu, dass der Verf. in Bezug auf diese beiden Punkte nicht „die äussere Handlung", sondern „das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt" meine; allein ist das der Fall, so ist ja offenbar, dass er nicht *im* Montanismus, sondern *ausserhalb* desselben steht, da im Montanismus gerade die *Handlungen*, und zwar einzelne, bestimmte Handlungen es sind, auf die es bei jener Unterscheidung der Sünden ankommt. *Tertullian* (de pudicit. c. 19.): Cui non accidit, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri. In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat, u. s. w.

3. Ausg. s. Komment.) von dem Montanismus des Briefstellers fand in der Tübinger Schule selber einen Gegner an *Hilgenfeld.* Im Gegensatze zu ihr *) hat *Hilgenfeld* nachzuweisen gesucht, dass nicht nur die Irrlehre der in dem Briefe bekämpften Antichristen, sondern auch manche Anschauungen des Verf. selbst darthäten, dass die Entstehung des Briefes in die der Blüthe des Gnosticismus unmittelbar vorhergehende Zeit zu setzen sei. Als gnostische Elemente in dem System des Briefes bezeichnet *Hilgenfeld:* die Idee des σπέρμα (3, 9.); den Gedanken, dass man Gott nicht fürchten, sondern nur lieben solle (4, 18. 19.) und die Vorstellung des χρῖσμα (2, 20.) — allein alle diese Ideen sind dem christlichen Bewusstsein als solchem so *wesentlich*, dass sich dasselbe ohne sie gar nicht denken lässt; höchstens könnten die *Ausdrücke:* σπέρμα und χρῖσμα auffallen, allein jener bot sich bei der Vorstellung der Geburt aus Gott und dem Sein Gottes in dem aus ihm Gebornen **), und dieser aus dem Gegensatze des *Christen* zu dem ἀντίχριστος — zumal bei dem alttestamentlichen Typus des Salbens — so natürlich dar, dass eine Herleitung derselben aus den gnostischen Träumereien durchaus unberechtigt ist; ganz abgesehen davon, dass diese Ideen in den gnostischen Systemen eine ganz andere Rolle spielen, als in diesem Briefe. Kann es ferner *Hilgenfeld* auch zugegeben werden, dass die bekämpfte Irrlehre eine gno-

---

*) *Hilgenfeld* macht namentlich geltend, dass es unmöglich sei anzunehmen, dass ein montanistischer Verfasser mit der Idee des Paraklets nichts anzufangen gewusst habe; so wie, dass sich die Vorstellung von eigentlichen Todsünden bereits in den Περίοδοι Πέτρου (Rec. IV. 36), die der vormontanistischen pseudoclementinischen Literatur angehören, finde.

*) In dem Aufsatze von 1855 legt *Hilgenfeld* auf die Idee des σπέρμα das Hauptgewicht, indem er aus 1 Joh. 5, 1 zu deduciren sucht, dass nach der Vorstellung des Briefstellers „die Geburt aus Gott als die Voraussetzung des christlichen Glaubens zu denken sei"; dass also das σπέρμα nach ihm „der metaphysische Wesensgrund" sei, aus dem der Glaube hervorgehe. Allein wenn die Unterscheidung zwischen den τέκνα τοῦ ϑεοῦ und den τέκνα τοῦ διαβόλου nach dem Verf. einen jenseit des Glaubens liegenden, metaphysischen Grund hat und jene vermöge des σπέρμα, das ihnen von Natur eigen ist, nicht sündigen können — wie reimt sich denn damit die in dem Briefe so klar ausgesprochene Soteriologie, nach welcher Christus der ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ist und das Blut Christi uns ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας reinigt? — In dem Aufsatze leitet *H.* auch die „wiederholte Versicherung, dass Gott Liebe ist," aus dem Einfluss des Gnosticismus auf den Verf. ab, ohne irgend Rücksicht darauf zu nehmen, in welchem Zusammenhang jene dem Christenthum wesentliche Grundwahrheit von dem Verf. hervorgehoben wird.

stische ist, so doch nicht, dass der Gnosticismus auch seinen Anfängen nach erst der nachapostolischen Zeit angehöre. Mit Recht sagt *H.*, dass die von dem Briefsteller angeführten Züge kein ganz bestimmtes gnostisches System bezeichnen, mit Unrecht aber, dass an die Lehre Cerinths desshalb nicht zu denken sei, weil diese noch eine ganz unausgebildete Form der Gnosis darstelle. Deutet doch die ganze Art der Polemik des Briefstellers darauf hin, dass er es mit einem gnostischen System zu thun hat, das im Vergleich mit den Systemen des 2. Jahrh. eine noch unausgebildete Form hatte. Denn nur *ein* Punkt ist es, den er hervorhebt, nämlich der *Doketismus* und zwar die Form desselben, die in der Unterscheidung des Sohnes Gottes und des Menschen Jesus besteht, also dieselbe, die von *Cerinth* vorgetragen ward; vrgl. *Dorner:* Lehre von der Person Christi I. S. 314 ff. — Dass dieser Doketismus mit einer antinomistischen Gesinnung, „welche sich über alle sittlichen Gesetze des Lebens überhaupt hinwegsetzte“, verbunden war, geht, wie bereits §. 2 bemerkt ist, aus der Polemik des Briefes mit nichten hervor. — Gegen die Behauptung *Baur's*, dass auch die *Form der Polemik* gegen die Aechtheit des Br. entscheide, da „eben nichts weiter gesagt werde, als dass die doketischen Irrlehrer Antichristen seien“, ist zu bemerken, dass der Hauptnerv apostolischer Polemik überall nicht in der Negation, sondern in der positiven Darlegung der Wahrheit, in deren Lichte die gegenüberstehende Lehre als Lüge offenbar wird, besteht (s. hierüber die treffliche Ausführung bei *Thiersch:* Versuch etc. S. 255).

Die Unächtheit des Briefes (wie auch des Evangeliums und der beiden andern Joh. Briefe) soll nach *Hilgenfeld* (Aufsatz 1855) auch aus *dem Verhältnisse dieser Schriften zu der Apokalypse* hervorgehen. Indem er nämlich die Authentie der letzteren voraussetzt, behauptet er, dass „der Abstand zwischen dieser und den Briefen nicht zu verkennen sei“, und dass „die letzteren in der Mitte zwischen den beiden äussersten Gegensätzen der Apokalypse und des Evangeliums stehen“. Der Abstand zeigt sich nach ihm 1, in der Sprache (in den Briefen ein zwar nicht attischer, aber fliessender und gewandter griechischer Stil, in der Apokalypse dagegen ein stark hebraisirendes Gepräge) und 2, in dem Gedankenkreise, wiewohl er „zwischen den beiderseitigen Gedankenkreisen sehr wesentliche Berührungspunkte“ anerkennt. Allein gegen diese Jnstanzen ist zu bemerken: 1, dass die Abfassung der Apokalypse

durch den Ap. Johannes keineswegs so gesichert dasteht, wie *H.* voraussetzt und gewiss nicht dadurch zu begründen ist, dass sie das Produkt einer noch judaistisch beschränkten Anschauungsweise sei; 2, dass zur Erklärung des hebräisch gefärbten Stils der Apokalypse darauf Rücksicht zu nehmen ist, dass sie in enger Beziehung zu der alttestamentlichen Prophetie steht; 3, dass der Schein des von *H.* behaupteten Gegensatzes zwischen den beiderseitigen Gedankenkreisen sich auflöst, wenn dieselben mit der nöthigen kritischen Unbefangenheit in Beachtung sämmtlicher sie konstituirenden einzelnen Momente erfasst werden *).

Da die innern Kriterien, die gegen die Authentie des Briefes geltend gemacht worden sind, die behauptete Unächtheit nicht beweisen, der Brief vielmehr ganz das Gepräge einer apostolischen Schrift an sich trägt, er auch — wie selbst *Hilgenfeld* zugiebt — „zu den Schriften des N. T. gehört, deren Aechtheit in der alten Kirche nie bezweifelt wurde und die Reihe der Zeugen, welche von ihm

---

*) *Hilgenfeld* verfährt in der Aufweisung des Gegensatzes der Gedankenkreise unkritisch, indem er nicht nur Vorstellungen als gegensätzliche aufführt, die es nicht sind, sondern auch der einen oder der andern Schrift Ansichten zuschreibt, die darin nicht enthalten sind. Das Erste ist z. B. der Fall, wenn er meint, dass die Idee eines *zürnenden* Gottes, wie sie der Apok. eigen ist, und die Idee eines Gottes, der die *Liebe* ist, wie sie sich im Briefe ausgesprochen findet, einander widersprechen, oder wenn er behauptet, dass die Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher sie sich als Vergeltung des Bösen, mit der, wonach sie sich als Vergebung der Sünden erweist, in Widerspruch stehe, oder wenn er einen Gegensatz zwischen der Vorstellung des apokalyptischen Strafgerichts und drr Idee des durch Sittlichkeit und Glauben vermittelten geistigen Sieges der Christen über Teufel und Welt annimmt; das Zweite thut *H.*, wenn er z. B. sagt, die Apokalypse betrachte „die politische Weltmacht des römischen Reiches" als den Antichrist, während doch nicht einmal der Name ἀντίχριστος in der Apok. vorkommt, oder wenn er dem Briefe die Vorstellung eines methaphysischen Gegensatzes zwischen den Gottes- und den Teufels-Kindern, wie sie sich bei den Gnostikern findet, zuschreibt. — Uebrigens soll nicht geleugnet werden, dass die Charakterverschiedenheit zwischen der Apok. und den andern Joh. Schriften bedeutend genug ist, um die Ansicht, dass sie nicht von demselben Verf. herrühre, nicht ungerechtfertigt erscheinen zu lassen. Während jene Verschiedenheit auf der einen Seite oft nicht genügend gewürdigt wird, versieht man es auf der andern Seite nicht selten darin, dass man, um sie recht scharf hervortreten zu lasseo, sich nicht strenge genug innerhalb der Wahrheit hält. Wie es sich aber auch mit der Entstehung der Apok. verhalten mag, das Evangelium und der 1. Brief des Johannes sind sowohl durch ihren ganzen Charakter als auch durch die äussern Zeugnisse zu sehr als Schriften des Ap. Johannes beglaubigt, als dass ihre Authentie um der Apokalypse willen geleugnet werden dürfte.

Gebrauch gemacht haben, schon mit Papias beginnt", so ist die Abfassung desselben durch den Ap. Johannes so gesichert, wie sie es nur sein kann.

§. 4.

Leser; Zeit und Ort der Abfassung.

1. *Leser.* — *Augustin* sagt in seinen Quaest. evang. II, 39., indem er die Stelle 1 Joh. 3, 2. citiren will: scriptum est a Joanne in *epistola ad Parthos;* diese nähere Bestimmuug des Briefes findet sich auch (jedoch nur in der *Benedictiner* Ausg. der Werke Augustin's) in der Ueberschrift zu seinen Tractaten über den Brief; und eben so bei *Possidius* in seinem Indiculus operum S. Augustini, indem er jene Tractate mit den Worten anführt: de ep. Joannis ad Parthos sermones decem. Dieselbe Angabe kommt zwar später öfters vor; so in der unter dem Namen des *Idacius Clarus* veröffentlichten Schrift des *Vigilius Tapsensis* (Ende des 5. Jahrh.): contra Varimadum Arianum; bei *Cassiodorus*: de institut. divin. script. c. 14., der die Worte: ad Parthos jedoch auf alle 3 Briefe bezieht; in Col. 62. bei *Griesb.* und mehreren lat. Codd. (s. *Guericke* Gesammtgesch. des N. T. 1854. S. 486. Anm. 2.); allein die ganze griechische Kirche, und eben so die lateinische Kirche vor *Augustin* weiss nichts von ihr *). Deshalb ist sie auch für die Bestimmung der ursprünglichen Leser des Briefes von keiner Bedeutung (gegen *Grotius)*, ja man darf nicht einmal sagen, dass sich darin eine alte Tradition über die Bestimmung des Briefes oder die Wirksamkeit des Johannes *(Bmg.-Crusius)* erhalten habe, und wohl noch weniger, dass sie „auf die Bestimmung für Vorder- und Mittel-Asien, als vormals persische Länder hindeuten" (*Guericke* a. a. O. S. 487.). Möglich wäre allerdings, dass *Augustin* darin *seine* Vermuthung ausgesprochen (*Michaelis)*, allein dann würde er den Brief doch schwerlich *ohne Weiteres* unter dieser Benennung aufführen. Wahrscheinlich liegt ein Versehen zu Grunde; einige Kritiker nehmen eine Korruption der

*) Gegen diese Thatsache kann natürlich die auffallende Bemerkung von *Beda* in dem, in *Care's* Script. eccles. hist. liter. abgedruckten, Prologus super septem epistolas canonicas: Multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, primam ejus (i. e. Joannis) epistolam scriptam ad Parthos esse testantur, nicht geltend gemacht werden.

Lesart bei *Augustin* an; als ursprüngliche Lesart vermuthet *Serrarius:* ad Pathmios; *Wetstein:* ad sparsos; *Semler:* adpertius; die meisten dagegen erklären die Worte aus einem zu Grunde liegenden griechischen Ausdruck; ganz willkürlich meint *Paulus* (Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1071.), sie könnten aus Missverstand einer vermuthlichen Ueberschrift: πρὸς πάντας entstanden sein; natürlicher ist es mit den Meisten auf das griech. Wort: παρθένος zurückzugehen und ad Parthos aus πρὸς παρθένους entstanden anzusehen: *Whiston* hält πρὸς παρθένους für die Bezeichnung des noch unverdorbenen, jungfräulichen Zustandes der Joh. Gemeinden; nach *Hug's* Ansicht ist die Ueberschrift einiger Handschriften des 2. Briefes: πρὸς πάρθους (d. h. πρὸς παρθένους) als Ueberschrift zum 1. Br. gezogen worden, weil man jene Bestimmung bei dem 2. Briefe für unpassend gehalten habe; *Gieseler* (Lehrbuch der Kirchengesch. 4. Aufl. Bd. I. Abth. I. S. 139 Nota 1.), dem *Löcke* (3. Aufl. S. 52 f.) beistimmt, nimmt an, dass die Ueberschrift des 1. und 2. Br. gewesen sei: ἐπιστολὴ Ἰοάννου τοῦ παρθένου; diese findet sich freilich in keinem Kodex der Briefe, wohl aber lautet die Ueberschrift der Apokalypse in dem Cod. Guelpherit. (30. bei *Griesb.*): τοῦ ἁγίου — ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ παρθένου ἠγαπημένου ἐπιστηθίου Ἰοάννου θεολόγου. Am einfachsten möchte die Annahme sein, dass *Augustin* die Bemerkung des *Clemens Alex.* (Opp. ed. Potter. Fragm. 1011.), dass der 2. Brief πρὸς παρθένους (ad virgines) geschrieben sei (s. Einl. zum 2. u. 3. Brief §. 1.), missverstanden und dann aus Versehen auf den 1. Brief bezogen habe. — Woher aber auch dieses ad Parthos entstanden sein mag — als ein historisches Zeugniss für den ursprünglichen Bestimmungsort des Briefes kann es nicht gelten. Da Johannes, den nicht zu bezweifelnden Nachrichten des Alterthums zufolge, nach dem Tode des Ap. Paulus seinen Sitz in Kleinasien genommen hat; in Kleinasien aber, wie der Brief an die Kolosser bezeugt, schon frühzeitig häretische Richtungen gnostischen Charakters hervortraten, so ist, mit den Meisten, anzunehmen, dass der Br. ursprünglich an kleinasiatische Gemeinden gerichtet ist; nicht an *eine* derselben (nach *Hng* an die zu Ephesus), sondern als ἐπιστολὴ ἐγκυκλική (Oec.) an mehrere (etwa an „den Ephesinischen Gemeindekreis des Joh." *Lücke*) vielleicht an alle, auf die sich die persönliche Wirksamkeit des Ap. ausdehnte, da der Brief sonst sicher indivuelle Verhältnisse der einen Gemeinde berühren würde *). Ganz

*) *Hilgenfeld* nimmt an, dass der Brief an die ganze rechtgläubige

willkürlich irt es offenbar mit *Benson* Palästina, oder mit *Lightfoot* Korinth für den Bestimmungsort desselben zu halten.

2. *Der Abfassungsort.* Dieser ist in dem Br. eben so wenig wie der Bestimmungsort angegeben; die vorherrschende Meinung, dass Joh. ihn in Ephesus geschrieben habe, hat wenigstens nichts gegen sich. *Hug* und *Ebrard*, die ihn — wiewohl ohne haltbaren Grund — für ein Begleitschreiben des Evangeliums halten, nehmen an, er sei mit diesem in Patmos verfasst, allein, wenn sich auch bei einigen späteren Kirchenvätern die Nachricht findet, dass das Evangelium in Patmos geschrieben sei, so nennt die *ältere* Tradition doch Ephesus als Abfassungsort desselben; vrgl. *Meyer's* Komment. zum Ev. 3. Aufl. S. 39. — *Hug* beruft sich auch auf 2 Joh. 12 u. 3 Joh. 13, jedoch ohne Berechtigung, da hier ein Mangel an Schreibmaterialien durch nichts angedeutet ist.

3. *Die Abfassungszeit.* Dass der Brief nicht der früheren, sondern der späteren apostolischen Zeit d. i. der Zeit nach dem Abgange des Ap. Paulus angehört, ist nicht zu bezweifeln. Der ganze Ton, in welchem er geschrieben ist, lässt den älteren Mann nicht verkennen; auch wird das längere Bestehen der christlichen Gemeinden, an welche er gerichtet ist, deutlich genug vorausgesetzt; dazu kommt, dass von dem Gegensatze zwischen Juden- und Heidenchristenthum nicht mehr die Rede ist und dass der darin bekämpfte Doketismus gleichfalls auf die spätere Zeit hinweist. Hiemit stimmt auch die Tradition überein, nach welcher er von Johannes während seines Aufenthaltes in Ephesus geschrieben ist. Da jedoch die Tradition zwar das Ende (Iren. haer. 3, 3. 4 bei Euseb. 4, 14: *Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τοῦ Τραϊανοῦ χρόνων*) nicht aber den Anfang dieses Aufenthaltes angiebt, so wird die Abfassungszeit des Br. durch sie nur ungenau bestimmt. Nur so viel scheint unzweifelhaft zu sein, dass Joh. sich erst nach dem Tode des Ap. Paulus in Ephesus niederliess, um von dort aus die kleinasiatischen, namentlich proconsularischen Gemeinden zu leiten; wogegen die Ansicht, dass er bis zur Zerstörung Jerusalems in dieser Stadt geblieben sei (*Ewald*: Gesch. d. Volkes Israel VII. S. 202 ff.),

---

Christenheit, so weit sie nicht zu dem unmittelbaren Wirkungskreise des Ap. gehörte, gerichtet sei, allein, wenn der Ap. auch nicht eine bestimmte Begränzung des Leserkreises angiebt, so liegt eine solche doch in der warnenden Hinweisung auf die doketische Irrlehre angedeutet.

eines sicheren Grundes entbehrt. Die Abfassung des Br. *vor* der Zerstörung Jerusalems folgern *Grotius*, *Hammond*, *Düsterdieck* aus Kap. 2, 18; *Ziegler*, *Fritzsche* u. A. aus dem Umstand, dass jenes für das Christenthum so bedeutsame Ereigniss in dem Briefe nicht erwähnt wird. Allein 2, 18 weist zwar auf die Nähe der Parusie Christi, nicht aber auf den Fall Jerusalems hin; dass auch später die bis zur Parusie Christi reichende Zeit als die „letzte Zeit" betrachtet ward, zeigt die Stelle Ignat. ep. ad Ephes. c. XI: *ἔσχατοι καιροὶ λοιπὸν αἰσχυνθῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται*; die Nichterwähnung der Zerstörung Jerusalems liesse sich daraus erklären, dass, als der Brief geschrieben ward, schon eine längere Zeit seit derselben verstrichen sein konnte. Die meisten Ausleger verlegen die Abfassung in die Zeit *nach* der Zerstörung Jerusalems, vornehmlich, weil, wie sie annehmen, der in dem Briefe vorausgesetzte Zustand der Gemeinden ein solcher war, wie er erst dem Ende der apostolischen Zeit eignete. Doch auch dieser Schluss ist wenigstens nicht *ganz* sicher, da auch schon Paulus in seinen späteren Briefen auf sittlichen Indifferentismus, ja Antinomismus und gnostisches Irrwesen *) Rücksicht zu nehmen hatte; und der die heidenchristlichen Gemeinden verwirrende Einfluss der judaistisch gesinnten Christen als durch die Wirksamkeit des Ap. Paulus überwunden betrachtet werden muss, wie Paulus denn auch selbst denselben in seinen späteren Briefen nicht in der Weise bekämpft, wie in den früheren. — *Thiersch* beruft sich für eine verhältnissmässig späte Entstehung des Briefes darauf, dass nach Kap. 2, 19 „die Scheidung der Häretiker von der christlichen Gemeinde schon vollzogen worden", während sie nach dem Briefe des *Judas* noch mit bei den Agapen schwelgten, allein einerseits ist zu beachten, dass aus jener Stelle nicht erhellt, wie weit eine *förmliche* Trennung zu der Zeit schon ausgeführt war (die gemeindebildende Thätigkeit der Häretiker gehört jedenfalls erst dem 2. Jahrh. an), und andrerseits ist es mindestens ungewiss, ob Johannes und Judas es mit Häretikern derselben Art zu thun hatten, da die einen als Antinomisten, die andern als Doketen geschildert werden. — *Ebrard* bestimmt als die

*) Doch darf nicht unbeachtet bleiben, dass die Häretiker, gegen die Paulus polemisirt, nirgends des Doketismus beschuldigt werden, dass Cerinth wahrscheinlich erst gegen das Ende der apostolischen Zeit auftrat und dass das häretische Irrwesen, gegen welches die Ignatianischen Briefe kämpfen, vornehmlich doketischer Art war.

Abfassungszeit das Jahr 95 aer. Dion.; seine Gründe dafür sind: der Brief ist gleichzeitig mit dem Evangelium als dessen Dedikationsepistel geschrieben; das Evangelium ist auf Patmos verfasst; auf Patmos befand sich Johannes im 15. Jahre des Domitian; allein diese Prämissen entbehren jeder sichern Grundlage. — Von den meisten Kritikern wird angenommen, dass der Brief später als das Evangelium und dass dieses nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Was das Erste betrifft, so beruft man sich dafür vornehmlich darauf, dass in dem Br. bisweilen auf das Evangelium Rücksicht genommen sei; diess ist jedoch nicht der Fall; es findet sich (wie auch *Bleek* a. a. O. bemerkt) in dem ganzen Briefe nicht *eine* Stelle, welche das *geschriebene* Evangelium als *bekannt* (*Guericke*) voraussetzte *). An sich dürfte es wahrscheinlicher sein, dass Joh., durch die Irrlehrer veranlasst, zunächst den Brief zur Mahnung und Warnung der ihm anvertrauten Gemeinden, und dann das Evangelium für die gesammte Christenheit, als „eine geheiligte Urkunde der historischen Grundlage des Heils“ (*Thiersch*), als dass er erst dieses und dann jenen geschrieben hat **). Hiefür scheinen auch gerade einige der Stellen, womit man die Abhängigkeit des Briefes von dem Evangelium beweisen zu können glaubt, zu sprechen. Die Stelle 1 Joh. 1, 1—4. erscheint, verglichen mit Ev. 1, 1 ff., nicht als die spätere, sondern als die frühere, da der Ap. in jener noch damit ringt, der Idee den passenden Ausdruck zu geben, während er ihn in dieser bereits gefunden hat, nicht minder ist verglichen mit dem Ausdruck: „*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*“ der Ausdruck: „*Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς*“ der unbestimmtere und demnach wohl frühere. Uebrigens lässt die Verwandtschaft der beiden Schriften vermuthen, dass die Abfassungszeit derselben nicht weit aus einander liegt (vrgl. *Bleek* S. 590; anders *Brückner*), zumal dieselbe sowohl in dem ihnen eigenthümlichen Charakter, als auch in der Form insofern

*) Mit Recht sagt *Reuss* (a. a. O. S. 218.): „Für uns bedarf die Epistel des Evangeliums als eines Kommentars, da sie aber einen solchen einst an dem mündlichen Unterrichte ihres Verfassers hatte, so ist damit nicht bewiesen, dass sie die jüngere ist“.

**) Was *Thiersch* (Versuch f. d. Kritik S. 79.) allgemein sagt: „Im Allgemeinen wird sich als wahrhaft historisch der Satz darthun lassen: dass die Schriften momentaner Bestimmung, wozu die meisten Briefe gehören, früher, die Schriften dauernder Bestimmung, vor allem die Evangelien, später entstanden sind“; ist auch auf das Verhältniss des Ev. und des Br. Joh. anzuwenden.

hervortritt, als beide nicht nur mit einem dieselben Ideen enthaltenden Proömium beginnen, sondern auch die zum Schluss ausgesprochenen Gedanken: Ev. Joh. 20, 31 *ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* und 1 Joh. 5, 13: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* einander vollkommen entsprechen. — Was den 2. Punkt betrifft, so lässt sich zwar aus dem Evangelium selbst kein stringenter Beweis für die Abfassung desselben *nach* der Zerstörung von Jerusalem führen *), allein andrerseits liegt in demselben auch kein Grund zum Widerspruche gegen die alte Tradition, dass Joh. es in seinem höheren Lebensalter geschrieben habe. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, dass es nicht schon bei Lebzeiten des Ap. veröffentlicht ist, wenigstens ist es natürlicher anzunehmen, dass das 21. Kapitel demselben gleich bei seiner Veröffentlichung als später, da es bereits ein Besitz der christlichen Gemeinden geworden war, hinzugefügt ist **). In *dem* Falle hat Joh. das Evangelium als ein Vermächtniss für die Zeit nach seinem Tode verfasst; daraus aber würde für den Brief folgen, dass derselbe auch erst in dem höheren Lebensalter des Ap., wenngleich vor dem Evangelium, geschrieben ist. Zwar sagt der Ap. nirgends, dass seine Leser *von ihm* das Evangelium gehört haben, so oft er auch von ihrer Bekanntschaft mit demselben redet, auch findet sich keine Stelle, aus der sich beweisen liesse, dass er selbst schon unter ihnen persönlich gewirkt habe, allein daraus ist doch nicht der Schluss zu ziehen, dass „Joh. den Brief verfasste, als er seinen Sitz

*) Aus dem Gebrauche des *ἦν* in den Stellen des Ev. Joh. 11, 18. 18, 1. 19, 41. ist nichts zu schliessen, da es sich vollkommen „aus der Umgebung historischer Relation“ erklärt; andrerseits aber beweist auch das *ἐστί* Joh. 5, 2. nicht, dass Jerusalem zu der Zeit, als Joh. diess schrieb, noch nicht zerstört war, da sich Joh. in der Erzählung der vergangenen Thatsache das nicht mehr Existirende als noch bestehend vergegenwärtigen konnte (vrgl. *Ebrard*: Komment. S. 40 ff.).

**) *Ewald* (Gesch. Israels VII. S. 217 ff.) nimmt an, dass das Evangelium um d. J. 80 geschrieben, aber erst später kurz vor dem Tode Johannis mit dem von ihm hinzugefügten Nachtrage Kap. 21 veröffentlicht sei; und dass der 1. Br. später als das Evang., aber unabhängig von diesem geschrieben, jedoch früher als dieses, gleich nach seiner Abfassung, veröffentlicht sei. Doch fehlt es hiefür nicht minder an sicherem Grunde, wie für die Meinung, dass sowohl das Evang., als auch der Brief von Joh. nur auf das besondere Dringen seiner Freunde verfasst sei.

in Kleinasien nach dem Abgange des Ap. Paulus nahm, und zwar, um mittelst desselben als eines Hirtenbriefes seine Wirksamkeit daselbst einzuleiten" (1. Ausg. dieses Komment.), denn einerseits ist eine solche Tendenz des Briefes nirgends angedeutet und andrerseits kann jener Umstand seinen Grund darin haben, dass der Brief nicht ausschliesslich für *die* Gemeinden, in denen der Ap. bereits durch mündliche Predigt gewirkt hatte, sondern zugleich für andere, die er noch nicht besucht hatte, bestimmt war. Bei unbefangener Berücksichtigung aller Momente erscheint es wahrscheinlich, dass der Brief von Joh. in dem letzten Viertel der apostolischen Zeit geschrieben ist.

Ἰωάννου ἐπιστολὴ ά.

In A. B. lautet die Ueberschrift: Ἰωάννου (B - ανου) ᾱ; in andern Codd.: ἐπιστολὴ Ἰωάννου πρώτη. Die l. r. ist: Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ πρώτη.

Kap, I.

V. 1. Statt ἑωράκαμεν hat *Tisch.* VII sowohl hier, als auch hernach und 3, 6. 4, 20: die Form ἑορ. aufgenommen: s. über diese Form *Ph. Buttmann*: Ausf. griech. Gramm. 1819. §. 84 Anm. 11 Nota; *Al. Buttmann* (S. 56) sagt: „Die Schreibart ἑόρακα wird zwar oft von den Hdschr. dargeboten, ist jedoch bis jetzt von den Herausgebern nicht recipirt worden". — V. 2. Cod. B. hat vor ἑωράκαμεν das Relativum ὅ, wahrscheinlich durch Versehen aus V. 1. u. 3; auch *Buttm.* hat es nicht aufgenommen. — V. 3. ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν) l. r. nach G. K. al. pl. Copt. al. Oec. Aug. Beda (*Tisch.*); nach A. B. C. ist jedoch mit *Lachm.* nach ἀπαγγέλλομεν ein καὶ einzuschieben, das wegen des folgenden: ἵνα καὶ ὑμεῖς als überflüssig weggelassen zu sein scheint; bei Thph. heisst es: καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν; so auch Sin., wo es heisst: ἀκηκ. καὶ ἑωράκ. καὶ ἀπαγγέλλομεν. — V. 4. Statt γράφομεν ὑμῖν (l. r. *Tisch.*, *Lachm.* ed. maj.) lesen A.* B. Sin. γράφομεν ἡμεῖς (*Lachm.* ed. min., *Buttm.*); *Lücke*, *de Wette*, *Ewald*, *Reiche* erkl. diese Lesart für unpassend, anders *Brückn.*; jedenfalls lässt sich die Aenderung von ἡμεῖς in ὑμῖν leichter erklären, als die von ὑμῖν in ἡμεῖς. — ἡ χαρὰ ὑμῶν) l. r. nach A. C. K. al. pl. Copt. etc. etc. (*Tisch.*); *Lachm.* liest nach B. G. Sin. al. ἡμῶν;

schwerlich richtig. — V. 5. καὶ ἔστιν αὕτη) nach B. C. G. K. Sin. al. Syr. Thph. Oec. (*Tisch.*) statt der l. r.: καὶ αὕτη ἐστὶν nach A. Vulg. (*Lachm.*). Die Recepta ist Aenderung der ursprünglichen Lesart; vrgl. 2, 25. 3, 11. — ἀγγελία) so *Lachm.* u. *Tisch.* (gebilligt von *Reiche* und den meisten neueren Auslegern) nach fast sämmtlichen Autoritäten: A. B. G. K. al. longe pl. (Thph. im Comm. Oec.) statt der l. r.: ἐπαγγελία, wofür nur wenige Codices sprechen; vielleicht C., nach *Lachm.* hat C.: ἀγγελία, nach *Tisch.*: ἐπαγγελία. *Paulus* hält ἀγγελία für eine erklärende Glosse aus 3, 11., eben so *de Wette*; allein umgekehrt ist ἐπαγγελία Korrektur von ἀγγελία, welches im N. T. sonst nicht vorkommt, ausser 3, 11., wo sich jedoch dieselbe Korrektur findet. Die ursprüngliche Lesart des *Sin.* ist ἀπαγγελίας; diese später korrigirt in ἀγγελία; von Anderen in ἀγάπη τῆς ἐπαγγελίας. *Socin* nimmt an, dass ἐπαγγελία zu lesen sei. — V. 7. Stott ἀλλήλων lesen A* (?). Tol., einige lat. Codices, Aeth. Clem. Didym. Tert.: αὐτοῦ, was offenbare Korrektur ist, da ἀλλήλων dem Gedankenzusammenhange nicht angemessen zu sein scheint; s. d. Komment. z. d. St. Nach Ἰησοῦ hat die rec. nach A. G. K. al. Vulg. etc. Χριστοῦ, was in B. C. Sin. fehlt; *Lachm.* u. *Tisch.* haben es weggelassen, *Reiche* will es beibehalten wissen; die Hinzufügung erklärt sich leicht, vrgl. V. 3. — V. 8. Statt οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (l. r. nach B. G. Sin. Vulg. etc.) lesen *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. C. K. al.: ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν; vielleicht ist jenes Korrektur nach V. 10. — V. 9. Statt καθαρίσῃ findet sich in A. h. einigen Minuskeln (vielleicht auch in C**): καθαρίσει, was jedoch zu wenig bezeugt ist, um als ächt gelten zu können. —

V. 1—4. Eingang des Briefes: Angabe des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung und des Zweckes dieses Schreibens. Der Periodenbau ist nicht in regelrechter Weise ausgeführt. Die mit ὅ beginnenden Relativsätze bilden das Objekt eines Verbalbegriffes, der ebensowenig wie das dazu gehörige Subjekt unmittelbar ausgedrückt ist, mit περί bricht vielmehr die angefangene Periode ab und mit καὶ ἡ ζωή (was auf das vorhergehende τῆς ζωῆς zurückweist) beginnt eine neue aus 2 Hauptgliedern bestehende Periode. In dem neuen Satze V. 3 ist das relativisch ausgedrückte Objekt dem Verb. fin., welches das Subjekt in sich enthält, vorangestellt. Die V. 1 mit ὅ anfangenden Satzglieder sind einander koordinirt; grammatisch unmöglich ist es, das erste Glied als Subjekt

und die folgenden Glieder als das dazu gehörige Prädikat (*Capellus:* quod erat ab initio hoc ipsum est, quod audivimus etc.) zu fassen; dem Sinne nach unpassend ist es, in *ἐψηλάφησαν* das die voraufgehenden Objektivsätze regierende Verbum (*Paulus:* „was war etc., was wir beschaueten, haben auch unsere Hände betastet") zu finden. Das regierende Verbum kann auch nicht in V. 2. enthalten sein, da die Verba dieses Verses ihr Objekt in *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* bei sich haben. Da *ὃ ἑωράκαμεν κ. ἀκηκόαμεν* V. 3 sich als Wiederaufnahme der Objektivsätze von V. 1 — nur in kürzerer Zusammenfassung — zu erkennen giebt, so ist anzunehmen, dass das *ἀπαγγέλλομεν* V. 3 das Verbum ist, welches dem Ap. gleich Anfangs vorschwebte, an dessen unmittelbarer Hinzufügung er aber dadurch verhindert ward, dass er sich gedrungen fühlte, das Objekt durch den appositionellen Zusatz *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* näher zu bestimmen; da er dann durch *τῆς ζωῆς* zu der parenthetischen Ausführung V. 2 veranlasst ward, so liess er das Verb. finit. erst nach Wieaufnahme des Objektes folgen.

V. 1. *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*) Dieser an sich unbestimmte Begriff wird durch die folgenden Relativsätze dahin näher erklärt, dass das, „was von Anfang war" identisch ist mit dem, was Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung des Apostels gewesen ist; aus dem appositionellen Zusatze: *περὶ κτλ.* und dem parenthetischen Satze V. 2. aber geht hervor, dass Joh. darunter den *λόγος τῆς ζωῆς* oder die *ζωή* und genauer die *ζωὴ ἡ αἰώνιος*, welche bei dem Vater war und erschienen ist, versteht. Dass der Ap. aber dabei nicht ein blosses Abstraktum, sondern eine reale Persönlichkeit meint, erhellt, wie schon aus dem *ὃ ἀκηκόαμεν κτλ.* und dem *ἐφανερώθη*, so namentlich auch aus der Vergleichung mit dem Proömium des Evangeliums Joh., womit das hier Gesagte in solchor Uebereinstimmung steht, dass es nicht zu bezweifeln ist, dass mit *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* dasselbe Subjekt gemeint ist, das dort als *ὁ λόγος* bezeichnet ist. Die neutrale Fassung berechtigt nicht dazu, unter *ὃ ἦν κτλ.* mit den griech. Auslegern *Theophylact, Oecumenius* und den *Scholiasten* das „*μυστήριον* Gottes", nämlich *ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, oder mit *Socin* das „Evangelium Jesu Christi", oder gar mit *Grotius* die „res a Deo destinatae" zu verstehen. Auch *de Wette's* Erklärung: „das in Christo Erschienene, welches von Ewigkeit gewesen ist, das ewige göttliche Leben" entspricht nicht der Vorstellung des Ap., nach welcher die *ζωή* nicht bloss

in Christus erschienen, sondern Christus selber ist. Bei weitem die meisten Ausleger erklären ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς mit Recht von dem persönlichen Christus. Den Grund dafür, dass Joh. nicht ὅς (vrgl. Kap. 2, 13 τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς) sondern ὅ geschrieben habe, darf man nicht mit mehreren Auslegern (*Erdmann*, *Lücke*, *Ebrard* *)) darin finden, dass Joh. nicht bloss die Person an sich, sondern zugleich die ganze Geschichte derselben, alles was sie gethan und erlebt hat, meine, denn das ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς (synonym mit ἐν ἀρχῇ ἦν Ev. Joh. 1, 1) weist deutlich über die geschichtliche Erscheinung Christi hinaus; auch nicht mit *Düsterdieck* darin, „weil nur diese Form (das Neutrum) weit und biegsam genug ist, um zu gleicher Zeit die beiden Vorstellungen von dem einen — Objekte zu ertragen: die Vorstellung des vorweltlicken Seins und die der historischen Erscheinung", denn dann müsste jedes der vier ὅ diese beiden Vorstellungen in sich umfassen, was doch nicht der Fall ist; aber auch nicht mit *Hofmann* (Schriftbeweis 2. Auff. I. S. 112) darin, „weil Joh. eben nur den Gegenstand der apostolischen Verkündigung als solchen bezeichnen will", denn es verhält sich nicht so, dass Joh. zuerst nur im Allgemeinen den Gegenstand der apostolischen Verkündigung bezeichnet und „*dann*" denselben näher bestimmt, sondern ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς ist selbst die nähere Bestimmung des Gegenstandes der Verkündigung;

---

*) *Lücke* erklärt das Neutrum daraus, dass Johannes, „indem er die Idee des Evangeliums kurz ausdrücken will, in dieser Idee die Person Christi, als des menschgewordenen Logos, mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung combinirt". — *Erdmann* bemerkt zuerst: Forma neutrius generis generalis notio e contextis atque Joannis dicendi ratione facile definienda, ad personam Christi aperte referenda significatur, nec solum vis et amplitudo sententiae apte notatur, sed etiam illo ὅ quater repetito orationis sublimitati concinnitas additur; und fährt dann fort: Praeterea meminerimus, non solum Christi personam per se spectatam hic designari, verum etiam omnia, quae per vitam humanam ab eo perfecta et profecta, acta, dicta, ect. λόγον in eo apparuisse comprobant. — Hiemit stimmt die Meinung *Ebrard's* überein, das ὅ zeige, dass nicht die Person qua Person, die Person nicht als abstractum, sondern in ihrer geschichtlichen Erscheinung verkündigt werden solle. Dagegen gilt jedoch, dass Joh. bei dem ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς den Logos offenbar nicht *in*, sondern *vor* seiner geschichtlichen Erscheinung vor Augen hat. — Wenn sich *Erdmann* für die Joh. Beziehung des Neutr. auf Personen auf die Stellen Ev. Joh. 3, 6. 6, 39. 17, 2. 1 Joh. 5, 4 beruft, so ist dagegen zu bemerken, dass das Neutrum in allen diesen Stellen zur Zusammenfassung der einzelnen Individuen in ein die Gesammtheit derselben umspannendes Ganze dient, was auf das h. gebrauchte ὅ keine Anwendung leidet.

endlich auch nicht mit *Weiss* darin, dass der Ap. hier nicht den Sohn Gottes selbst meine, sondern „das, was das ewige Wesen des Sohnes ausgemacht hat", nämlich das Leben; denn einerseits deutet h. nichts auf eine Unterscheidung des Sohnes und seines Wesens hin, und andrerseits ist's nicht das Wesen des Sohnes, welches der Ap. gehört, gesehen, betastet hat, sondern der Sohn selbst. Das Neutrum erkl. sich vielmehr daraus, dass dem Ap. Christus „das Leben" selber ist, dieser Begriff aber *an sich* ein abstrakter (oder allgemeiner) Begriff ist *). Zwar hätte der Ap. statt des Neutrums auch ὅς schreiben können; allein da Christus seine eigenthümliche Bedeutung gerade darin hat, dass er das Leben selber (nicht bloss ein lebendiges Individuum) ist (vrgl. Ev. Joh. 14, 6) und Joh. von dieser Anschauung erfüllt seinen Brief beginnt, so war es ihm hier natürlicher ὅ als ὅς zu schreiben. **) — Durch ἦν ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet Joh. Christus als den, der, wiewohl er zu bestimmter Zeit sinnlich wahrnehmbar war, von Ewigkeit her gewesen ist; das Imperf. ἦν drückt jedoch nicht an sich das vorweltliche, ewige Dasein aus, sondern erklärt sich daraus, dass Joh. von dem Zeitpunkte aus, wo Christus Objekt der sinnlichen Wahrnehmung geworden war, zurückschauend, historisch referirt. — ἀπ' ἀρχῆς hat im N. T. öfters seine nähere Bestimmung bei sich, wie Mark. 13, 19. 2. Petr. 3, 4.: τῆς κτίσεως, oder sie ergiebt sich deutlich aus dem Zusammenhang: wie Apgesch. 26, 4. In der Stelle 2. Thess. 2, 13. entspricht ἀπ' ἀρχῆς dem Ephes. 1, 4. gebrauchten Ausdrucke: πρὸ καταβολῆς κόσμου und ist identisch mit dem deutschen: „von Ewigkeit her", wofür es sonst: ἀπὸ τῶν αἰώνων (Eph. 3, 9.) oder ähnlich

---

*) *Ebrard* weist diese Erklärung als eine ganz verkehrte, mit der sonstigen Auffassung des Verses in Widerspruch stehende zurück. Die Voreiligkeit dieses Urtheils erhellt deutlich aus der hinzugefügten Frage: „Wo wäre denn auch nur der Schatten einer gremmatischen Beziehung des ὅ auf ζωῆς?" da eine *grammatische* Beziehung nicht behauptet ist und nicht behauptet werden konnte. — *Bertheau's* Gegenbemerkung (3. Aufl. des Komment. von *Lücke* S. 206 f.), „man werde die neutrale Form doch als einen allgemeinen zusammenfassenden Ausdruck auffassen müssen, der sich sowohl auf das, dem der Ap. ein uranfängliches Sein zuschreibt, als auch auf das, was er mit seinen Ohren gehört u. s. w. hat, bezieht", ist nicht haltbar, da sie auf der nicht zutreffenden Voraussetzung beruht, dass ὁ λόγος τ. ζ. nicht identisch sei mit dem, was der Ap. als Objekt des ἀκούειν κ. τ. λ. gedacht hat.

**) Unpassend ist es, das ὅ mit *Braune* daraus zu erklären, dass der Ap. „bei der geheimnissvollen Erhabenheit — — mit einem Anflug und Gefühl von Unbestimmtheit geschrieben habe".

heisst. Hier erklärt es sich aus dem folgenden: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Dieses Sein Christi bei dem Vater geht nicht bloss seiner Erscheinung im Fleische, sondern auch der Weltschöpfung voraus, denn die Welt ist nach Joh. 1, 2. durch ihn geworden; die ἀρχή ist demnach nicht der Moment der Entstehung der Welt, wie oft erklärt wird, sondern das dieser Vorausgehende (vrgl. *Meyer* zu Ev. Joh. 1, 1); Christus war *ehe* die Welt war und ist also nicht erst vom Beginn der Welt her, wie Christus selbst Joh. 17, 5. von einer δόξα redet, die er bei dem Vater hatte πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι *). Der Ap. sagt hier ἀπ᾽ ἀρχῆς, weil er von der Zeit aus, wo Christus durch seine Menschwerdung sinnlich wahrnehmbar geworden war, zurückschaut (ähnlich *Ebrard*). Unrichtig ist es sowohl, den Begriff des εἶναι ἀπ᾽ ἀρχῆς in den des Vorherbestimmtseins umzusetzen **), wodurch den Worten Gewalt geschieht, als auch ἀρχή hier von dem Beginne der öffentlichen Wirksamkeit Christi in seinem Fleische (*Semler*, *Paulus* u. A.) zu erklären, wobei der Zusammenhang mit V. 2. verkannt wird. — ὃ ἀκηκόαμεν etc.) Durch die 4 Sätze drückt der Ap. den Gedanken, dass dasselbe, was von Anfang war, Gegenstand seiner eigenen Wahrnehmung gewesen ist, aus; die Haupttendenz derselben ist nicht, „dasjenige, was von Christus verkündigt werden soll als ein absolut gewisses und selbst erlebtes hinzustellen“ (*Ebrard*), sondern die Identität des von Anfang an Gewesenen mit dem im Fleische Erschienenen hervorzuheben und zu bestätigen, wobei er die später von ihm erwähnte doketische Häresie im Auge hat ***). Unter dem ὅ, womit diese Sätze anfangen, ist demnach nichts anderes gemeint, als unter dem ὅ des ersten Satzes, nämlich Christus selbst (*Brückner*, *Braune*), wobei das eigenthümliche Oxymoron zu beachten ist, welches darin liegt, dass das Allgemeine (die ζωή) selbst von dem Ap. als ein

---

*) Dass der λόγος vor der Weltschöpfung in Gott immanent, durch Vollziehung des Schöpfungsaktes aber hypostatisch aus Gott hervorgegangen sei (s. *Meyer* zu Ev. Joh. 1, 1.), ist eine in der heiligen Schrift nirgends angedeutete Vorstellung.

**) *Grotius:* eae res, quas Apostoli sensibus suis percepere, fuerunt a Deo destinatae jam ab ipso mundi primordio.

***) *Erdmann:* Jam etiam clarum fit, cur tam diserte — testem oculatum et auritum se significare studeat, scilicet primum ut veritatem et certitudinem verbi aeterni in Christo manifestati sensibusque humanis percepti adversus contrariam pseudodoctorum doctrinam — confirmet, deinde ut sui praeconii apostolici fidem et auctoritatem in ipsa sensuum experientia fundatam ab insolentia illorum vindicet.

mit seinen Sinnen Wahrgenommenes dargestellt wird. Verfehlt ist es unter jedem dieser ὅ etwas Verschiedenes zu verstehen, unter dem ersten (bei ἀκηκόαμεν) also etwa das Zeugniss, welches durch Gott selbst *(Grotius)*, oder durch das Gesetz und die Propheten *(Oecumenius)*, oder durch Johannes den Täufer *(Nicolaus de Lyra)* ausgesprochen ist oder auch die Worte, die Christus geredet hat *(Ebrard)*; unter dem zweiten ὅ (bei ἑωράκαμεν) die Wunder Christi *(Ebrard)*, unter dem dritten ὅ (bei ἐθεασάμεθα) tot et tauta miracula *(Grotius)* oder gar „die Gottesherrlichkeit Christi" *(Ebrard)* und unter dem bei ἐψηλάφησαν zu supplirenden ὅ den Auferstehungsleib Christi *(Ebrard)*, oder noch willkürlicher die panes multiplicatos, Lazarum etc. *(Grotius)*; alle diese Ergänzungen, die aus der unrichtigen Voraussetzung, dass Joh. hier auf „die einzelnen Seiten der Erscheinung Christi im Fleische" hinweise, entsprungen sind und die sich leicht mit anderen vertauschen liessen, sind durchaus unberechtigt, da sie im Kontexte durch nichts angedeutet sind. Joh. will hier nicht sagen, dass er dieses oder jenes an Christus erlebt hat, sondern dass er Christum selber gehört, gesehen, beschauet und betastet habe. In der Aufeinanderfolge der 4 Verba liegt eine unverkennbare Gradation *(a Lapide:* gradatim crescit oratio); von ἀκηκόαμεν zu ἑωράκαμεν findet die Klimax statt, sofern man von der Wirklichkeit einer sinnlichen Erscheinung durch das Gesicht noch sicherer und unmittelbarer als durch das Gehör überführt wird; die Hinzufügung der Worte τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ist, wie schon *Lorinus* bemerkt, keine περισσολογία oder βαττολογία, sondern es wird dadurch „offenbar Nachdruck bezweckt, wie: mit eigenen Augen sehen" *(Winer* S. 535. VII. S. 564). Das dritte Verbum: ἐθεασάμεθα darf hier nicht — mit *Beda* und *Ebrard* — in der Bedeutung des *geistlichen* Schauens genommen werden, wodurch es der Sphäre, der die übrigen Verba angehören, entrückt wird; es ist vielmehr mit ἑωράκαμεν darin gleichbedeutend, dass es eben so, wie dieses, das Sehen mit den leiblichen Augen bezeichnet; der Unterschied liegt aber auch nicht darin, dass θεᾶσθαι = μετὰ θαύματος καὶ θάμβους ὁρᾶν *(Oecumenius, a Lapide, Hornejus* u. A.) oder = attente cum gaudio et admiratione conspicere *(Blackwell)* ist, wodurch Beziehungen in das Wort gelegt werden, die demselben an sich fremd sind, sondern darin, dass es die Beziehung der *Absichtlichkeit* in sich hat*).

*) Dies Moment hebt *Lücke* richtig hervor: „Wo die Ausdrücke

Zu bemerken ist, dass ἐθεασάμεθα sich eng dem folgenden καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν anschliesst; da hier ὅ nicht wiederholt ist und beide Verba im Aorist stehen, so treten sie dadurch in eine Art Gegensatz zu den beiden vorhergehenden Sätzen; während ἀκούειν und ὁρᾶν mehr die unwillkürliche Wahrnehmung ausdrücken, bezeichnen θεᾶσθαι und ψηλαφεῖν Akte thätiger Selbstbestimmung, jenes das absichtliche Beschauen, dieses das absichtliche Betasten des Objektes, um sich von der Wirklichkeit und der Beschaffenheit desselben zu überzeugen. Da diese beiden Satzglieder an das Wort des Auferstandenen: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε (Luk. 24, 39) erinnern, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass Joh. hier das Beschauen und Betasten des Auferstandenen im Sinne hat, nur ist dabei festzuhalten, dass Christus ihm vor und nach seiner Auferstehung einer und derselbe war. Bei dieser Auffassung erklärt sich der Uebergang vom Perfektum zum Aorist auf natürliche Weise dadurch, dass der Ap. bei den letzten Verben einzelne bestimmte Handlungen referirt *). Der Plural ἀκηκόαμεν u. s. w. ist nicht Plur. majestaticus, sondern steht, weil Johannes, wiewohl er sich selbst als Subjekt meint, in seinem Bewusstsein doch zugleich die übrigen Apostel als die mit ihm dieselbe Erfahrung gemacht haben mit umfasst. — περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) ist nicht von einem der vorherg. Verben abhängig **);

---

different stehen, bezeichnet ὁρᾶν das objektive Sehen überhaupt, θεᾶσθαι aber das *absichtliche*, verweilende Beschauen".

*) Mit Recht bemerkt *Düsterdieck*, dass der Wechsel der Tempora hier nicht in einer Ungenauigkeit seinen Grund habe, doch ist seine Ansicht, „dass der Uebergang vom Perf. in den Aorist daraus zu erklären sei, dass sich des Apostels Rede, je näher er dem bestimmten historischen Momente ἐφανερώθη kommt, desto mehr historisch gestalte", nicht haltbar, da ἀκούειν und ὁρᾶν zu ἐφανερώθη in keinem andern Verhältnisse stehen, als θεᾶσθαι und ψηλαφεῖν. *Brückner* bestreitet die oben bezeichnete Auffassung, indem er meint, das Perf. solle „den gewissen Effekt", der Aor. dagegen „den geschichtlichen Vorgang" betonen, allein — warum wollte Joh. dort jenen, hier diesen betonen, wenn sich dies nicht aus dem angegebenen Unterschied erklären soll?

**) *S. G. Lange* constr. περί mit dem ersten Satze: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, so dass sich ihm, indem er ἀπ' ἀρχῆς = „vom Anfange seines Lehramtes", und εἶναι = „fieri, sich zutragen" erklärt, der Sinn ergiebt: „was sich mit unserm Herrn, ihm dem Worte des Lebens, vom Anfange an zugetragen hat"(!). — Nicht minder wunderlich ist die Erklärung von *Paulus*: „was überhaupt so war, den Logos betreffend; was wir, ihn betreffend, hörten, sahen u. s. w., eben das haben auch, ihn betreffend, diese unsere Hände gefühlt", nämlich: „den ihn, als herabgekommenen Logos, hier umgebenden Menschenleib".

auch ist es unstatthaft, *περί* h. mit *Brückner* in dem Sinne zu erklären, in welchem es 1 Kor. 16, 1. 12 steht, nämlich um den Uebergang zu etwas Neuem zu markiren; nicht nur der Sinn, sondern auch die Stellung des *περί* verbietet diese Deutung; es ist appositioneller Zusatz zu den voranstehenden Objektbezeichnungen, durch welche angegeben wird, wovon das *ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκηκόαμεν* gemeint ist. Der Ausdruck *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* kann an sich Bezeichnung des Evangeliums (so wird es von *Grotius*, *Semler*, *Frommann*, *Ewald*, *de Wette-Brückner*, *Düsterdieck* u. A. gefasst), und *τῆς ζωῆς* entweder Gen. obj. (1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 5, 19) oder *Gen. qualitatis* (Phil. 2, 16. Ev. Joh. 6, 68) sein; allein gegen diese Auffassung spricht schon die Präposition *περί*, statt deren der einfache Akkus. gesetzt sein müsste, da Joh. nicht *vom* Evangelium, sondern das Evangelium verkündigte (*ἀπαγγέλλομεν* V. 3), sodann die enge Zusammengehörigkeit dieses Zusatzes mit den vorherg. Objektssätzen und endlich die Analogie mit dem Proömium des Evangeliums Johannis (V. 1: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος;* V. 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*). Diese Gründe, die gegen jene Erklärung entscheiden, sprechen für die Erklärung des *Hornejus:* hic non denotatur sermo s. verbum evangelii, sed Christus, die auch die der meisten Ausleger ist. Das Bedenken *Düsterdieck's*, dass, „da Joh. (nach V. 2) den Logos selber als *ἡ ζωή, ἡ ζωὴ αἰώνιος* gedacht habe, der *λόγος* in dem Compositum: *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* nicht wiederum der persönliche Logos sein könne", erledigt sich dadurch, dass *τῆς ζωῆς* an sich nicht Personname, sondern Sachname ist, eben so wie Ev. Joh. 1, 4 *ζωή* in dem Satze: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* und *τὸ φῶς τ. ἀνθρ.* in dem Satze: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τ. ἀνθρ.;* auch *ὁ λόγος* ist an sich Sachname, freilich nicht, dass darunter zunächst „das Wort, welches von den Aposteln gepredigt ward" und dann, weil dieses Christum zum Inhalte hat, „Christus selbst" zu verstehen wäre, wie *Hofmann* (Schriftbew. 2. Aufl. I. S. 109 ff.) meint, denn der *Gegenstand* eines Wortes kann nicht das *Wort* genannt werden (vrgl. *Meyer* zu Ev. Joh. 1, 1) *),

---

*) Die Identificirung der Begriffe: *κήρυγμα* (= λόγος) und ὁ *κηρυσσόμενος*, bei der ohne Weiteres jenes gesetzt werden könnte, wo dieser gemeint ist, wird mit Recht von *Luthardt* („Das Ev. Joh." S. 284 ff.) bestritten, was *Hofmann* in der 2. Ausg. seines Schriftbeweises zu seiner Vertheidigung vorbringt, widerlegt die Ausführungen *Luthardt's* nicht. Aber auch die Erklärung von *L.*, dass Christus ὁ λόγος genannt werde, weil er „das Wort ist, welches Gott an die Welt gesprochen hat, weil er aller früheren Gottesworte an die Welt schliess-

sondern ὁ λόγος bezeichnet auf dem Gebiete des religiösen Denkens *κατ᾽ ἐξοχήν* das Wort, in welchem Gott sich selbst ἐν ἀρχῇ ausgesprochen hat. Weiss Joh. nun allerdings, dass dieses *Wort* der persönliche Christus ist, so ist in jenem Ausdrucke *an sich* doch die Idee der Persönlichkeit nicht ausgedrückt. Steht es nun so, so wird man auch das Compositum ὁ λόγος τῆς ζωῆς zunächst als *Sachname* aufzufassen haben *), so dass Joh. durch diese Bezeichnung, welche an sich den Begriff der Persönlichkeit nicht ausdrückt, nicht sagen will, dass das, was von Anfang war und was er gehört u. s. w. hat, die *Person* sei, welche den Namen ὁ λόγος τῆς ζωῆς führt, sondern das vorher unbestimmt angegebene Objekt zunächst nur dahin näher bestimmt, dass es das Wort des Lebens, d. i. das Wort sei, welches das Leben in sich hat (dessen Wesenheit darin besteht, dass es das Leben ist) und Quelle alles Lebens ist (*Braune*); vrgl. Joh. 6, 35. 8, 12. Zutreffend sagt *Weiss* (S. 35), dass ὁ λόγος hier wie im Prolog des Evangel. Wesensbezeichnung des Sohnes Gottes sei, aber unrichtig ist die Behauptung, dass der Gen. τῆς ζωῆς das Wort als „das zum Leben gehörende, für's Leben nothwendige Wort" bezeichne, wofür *W.* sich mit Unrecht auf die Ausdrücke *ἄρτος τῆς ζωῆς* (Joh. 6, 35. 48) und *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου* (Joh. 6, 68) beruft. Diese Erklärung widerlegt sich dadurch, dass bei ihr das ἡ ζωή V. 2 in einer andern Beziehung aufgefasst werden muss, als die τῆς ζωῆς hier hat. **) — Die Persönlichkeit dieses Wortes, die schon durch ὃ *ἀκηκόαμεν* etc. indicirt ist, wird V. 2 noch bestimmter durch das zwiefache *ἐφανερώθη*, worin das ὃ *ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν* V. 3 seine Erklärung findet,

---

liches und letztes ist", lässt sich nicht rechtfertigen, denn einerseits liegt in dem einfachen Ausdruck λόγος nichts weniger indicirt als dass es das *schliessliche* Wort sei und andrerseits ist anzuerkennen, dass Christus nicht erst von seiner Menschwerdung an, sondern von Anfang an das Wort, in welchem das Leben ist, oder das Wort des Lebens ist.

*) Dies hat auch *Hofmann* richtig erkannt, jedoch nur von seiner unstatthaften Deutung des Begriffes ὁ λόγος aus: „Ist ὁ λόγος das Wort der apostolischen Verkündigung, so ist auch ὁ λόγος τῆς ζωῆς nicht als Eigenname eines Personwesens, sondern als Bezeichnung einer Sache gemeint, welche der genitivischen Näherbestimmung τῆς ζωῆς bedarf, um nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit benannt zu sein".

**) Diese Inkongruenz verbirgt sich bei *Weiss* dadurch, dass er ζωή = „Gotteserkenntniss" nimmt; allein sie erledigt sich dadurch nicht, da *Weiss* bei ζωῆς h. „*unsere* Gotteserkenntniss", bei ἡ ζωή V. 2 dagegen die Gotteserkenntniss *des Logos* versteht. — Willkürlich ist es, wenn *Ewald* λόγος durch „Sache" und demnach περὶ τοῦ λόγ. τῆς ζωῆς durch: „betreffs der Sache des Lebens" erklärt.

ausgesprochen. Dass in dem Ausdrucke ὁ λόγος τῆς ζωῆς der Nachdruck auf τῆς ζωῆς liegt, erhellt daraus, dass V. 2 nicht ὁ λόγος, sondern ἡ ζωή das Subjekt ist. Die Konstr. mit περί erklärt sich daraus, dass der Ap. dadurch nicht das Objekt seiner Verkündigung, welches er bereits mit ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κτλ. angegeben hat, nennen, sondern nur eine nähere Bestimmung zu demselben hinzufügen will, weshalb es auch nicht als abhängig von ἀπαγγέλλομεν zu denken ist; ungenau nimmt *Braune* es als „einen neuen, der relativischen Satzreihe in der Sache parallelen Satzanhang, der in ἀπαγγέλλομεν mit jener zu Ende kommt". Ohne Grund findet *Ebrard* in dieser Konstr. angedeutet, dass Joh. als das Objekt seiner Verkündigung, nicht Christum „als abstrakt einheitlichen Begriff" (!), sondern „seine konkretgeschichtlichen *Erlebnisse* von Christus" denke.

V. 2. Ohne den V. 1 begonnenen Gedanken, von dessen reiner Ausführung schon mit περὶ τοῦ λόγου τ. ζ. abgebogen ist, zu Ende zu führen, spricht der Ap. in diesem Verse den doppelten Gedanken aus, dass das Leben offenbar geworden, und dass dieses ewige Leben, welches beim Vater war und offenbar geworden ist, von ihm gesehen worden und verkündigt werde; so dass darin sowohl das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς als auch das ὃ ἀκηκόαμεν, wie nämlich jenes habe Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein können, seine nähere Bestimmung findet. Dieser *ganze* Vers ist allerdings parenthetisch, dass er aber von Joh. nicht als reine Parenthese gedacht ist (gegen *Düsterdieck*), erhellt theils aus dem anknüpfenden καί, theils daraus, dass V. 3 nicht das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sondern nur das ὃ ἀκηκόαμεν etc. wieder aufgenommen wird, während jenes in diesem Verse seine volle Erledigung findet. — καί) steht nicht für γάρ, sondern ist kopulativ, „nicht *ver*knüpfend, sondern nur *an*knüpfend" *(Lücke)*; der Gedanke, an den es anknüpft, ist der in ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς liegende, dass das Leben, ehe es wahrnehmbar ward, war, nämlich, wie es nachher heisst: πρὸς τὸν πατέρα*). — ἡ ζωὴ ἐφανερώθη) Statt eines Relativs ist das Nomen wiederholt, wie dies der Johanneischen Diktion eigenthümlich ist; ἡ ζωή statt ὁ λόγος τῆς ζωῆς, weil auf ζωή, wie bereits bemerkt ist, der Hauptton

*) *Ebrard* fasst das logische Verhältniss unrichtig so auf, dass durch καί der in dem Vorherg. latirende Gedanke: „dass Christus ewigen Wesens, aber ins Fleisch gekommen und scheinbar geworden", *bestätigt* wird.

liegt, analog ist Ev. Joh. 1, 4, wo, nachdem von dem λόγος gesagt ist: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, auch nicht ὁ λόγος, sondern ἡ ζωή das Subjekt des folgenden Satzes ist *). Unrichtig ist es offenbar, unter ζωή die doctrina de felicitate nova = evangelium (*Semler*) oder mit Andern: die felicitas der Gläubigen zu verstehen; aber auch *G. S. Lange's* Erklärung, nach der ζωή = „auctor vitae, der Lebengeber" ist, genügt nicht; denn Christus wird nicht nur nach der von ihm ausgehenden Wirkung, sondern zugleich nach der Eigenthümlichkeit seines Wesens so genannt **). — ἐφανερώθη) Wodurch die φανέρωσις geschehen, lehrt Kap. 4, 2 und Joh. 1, 14. Dadurch dass das an sich verborgene Leben im Fleische erschien, oder Fleisch ward, wurde es sinnlich wahrnehmbar, Gegenstand des ἀκούειν, ὁρᾶν u. s. w. Richtig bemerkt *Ebrard*: „das σὰρξ γίγνεσθαι bezeichnet den objektiven Hergang der Menschwerdung als solchen, das φανερωθῆναι die Folge desselben für unser Erkenntnissvermögen". — καὶ ἑωράκαμεν καὶ etc.) Das zu den Verbis gehörige Objekt ist τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον; nach *de Wette, Brückner* und *Düsterdieck* soll dieses Objekt nur zu ἀπαγγέλλομεν gezogen und zu den beiden ersten Verbis das Objekt aus dem Vorhergehenden (ζωή) ergänzt werden; allein dadurch werden die beiden Begriffe: μαρτυροῦμεν und ἀπαγγ. ungehörig von einander getrennt; mehr hat es für sich, nur zu ἑωράκαμεν ein αὐτήν zu ergänzen (1. Aufl. dies. Komm., *Myrberg*), wodurch der

---

*) Ohne Grund behauptet *Bmg.-Crus.*, dass ζωή „hier mehr innerliche, geistige Bedeutung habe, als Ev. 1, 14."; es heisst das die Bedeutung verkennen, die das Wort an jener Stelle hat.

**) Die Hauptmomente, die in dem Begriffe ζωή enthalten sind, werden von den Auslegern auf verschiedene Weise angegeben; so nennt *Frommann* als solche: „die Wahrheit, Vollkommenheit oder Lebendigkeit und Seligkeit des Seins"; *Köstlin*: „die Kräftigkeit, Seligkeit und Endlosigkeit des Seins". Hält man sich an die Anschauungsweise der heil. Schrift, so treten als die Hauptmomente: „Bewusstsein, Thätigkeit und Seligkeit" hervor; wahre Thätigkeit ist nur wo Bewusstsein ist und Seligkeit ist Thätigkeit, die durch keinen Gegensatz gestört und gehemmt wird. — Mit Unrecht folgert *Weiss* aus Joh. 17, 3, dass unter ζωή nur die Erkenntniss Gottes zu verstehen sei, und irrig ist es, wenn derselbe behauptet, dass ἡ ζωή hier nicht Christus selbst, sondern „seine einzigartige Gotteserkenntniss", die er schon vor seiner φανέρωσις besass, bezeichne. Dieser Deutung widerspricht der an τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον sich anschliessende Relativsatz ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα; indem dieser zeigt, dass h. ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος und ebenso ἡ ζωή als dasselbe Subjekt zu denken ist, welches Joh. im Proömium des Ev. ὁ λόγος nennt und von dem er dort sagt, dasselbe ἦν πρὸς τὸν θεόν.

Begriff dieses Verbums bedeutungsvoll hervorgehoben wird: „das Leben ward offenbar und wir haben es gesehen"; allein da in dem Kontexte auch diese Konstruktion nicht indicirt ist, so ist es besser, mit den meisten Auslegern *τὴν ζωὴν τ. αἰών.* auch mit *ἑωράκαμεν* zu verbinden. — Durch *ἑωράκαμεν* hebt der Ap. hervor, dass das offenbar und sichtbar gewordene ewige Leben von ihm selbst gesehen sei; hieran schliesst sich unmittelbar das Verbum *μαρτυροῦμεν* an, welches die Aussage dessen, was man selbst gesehen oder erlebt hat, bezeichnet (vrgl. Ev. Joh. 19, 35; auch Joh. 1, 34; 3, 32.*) und darauf erst folgt der allgemeinere Begriff *ἀπαγγέλλομεν;* mit Unrecht bezieht *Bmg.-Crus.* *μαρτυροῦμεν* speciell auf *ἐφανερώθη* und *ἀπαγγέλλομεν* auf *ἑωράκαμεν*, unter der Behauptung, dass „jenes beides mehr objektive, dieses mehr subjektive Bedeutung hat". Auch die Erklärung *Myrberg's: μαρτυρία* est expertae veritatis simplex confessio, qua homo sibi ipsi potius, quam aliis consulat: *ἀπαγγελία* annuntiatio veritatis cognitae, qua aliis potius, quam sibi ipsi providere studeat, ist ohne sprachliche Berechtigung. — Durch *ὑμῖν* wird das *ἀπαγγέλλομεν* in Beziehung zu den Lesern des Briefes gesetzt; daraus folgt aber nicht, dass es nur von dem Schreiben dieses Briefes zu verstehen ist und also einfach durch *ταῦτα γράφομεν* V. 4 wieder aufgenommen wird; sondern jenes ist der allgemeine Begriff, in dem der speciellere des Schreibens mit befasst ist; das *γράφειν* ist eine besondere Art des *ἀπαγγέλλειν***). Unrichtig trennt *Ebrard* beides so, dass er das *ἀπαγγέλλομεν* auf das geschriebene Evangelium des Joh., das *γράφομεν* auf diesen Brief bezieht. — *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*) Das Nomen ist h. statt des Pronomens *αὐτὴν* gesetzt, nicht nur nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Joh., sondern weil der Begriff der *ζωή* durch *αἰώνιος* näher bestimmt werden sollte. Falsch erklärt *Bmg.-Crusius* *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* durch „höheres, unendliches Leben verleihend"; vielmehr soll die *ζωή*, welche Christus ist, durch *ἡ αἰώνιος* als eine solche markirt werden, welche *ἦν ἀπ' ἀρχῆς* oder — noch umfassender — welche, obwohl durch die Menschwerdung in die Zeit eingetreten, an sich doch unzeitlich, ewig ist

---

*) Unrichtig *a Lap.*: quasi martyres i. e. testes Dei tum voce, tum vita, tum *passione, morte* et *martyrio*.

**) *Bengel's* Erklärung: „*Testimonium*, genus; species duae: *annunciatio* et *scriptio; annunciatio* ponit fundamentum, *scriptio* superaedificat" ist unstatthaft.

(*Brückner;* ähnlich *Braune*). Zwar hat der Begriff ζωὴ αἰώνιος sonst im N. T. bekanntlich eine andere Bedeutung, allein dies rechtfertigt nicht die Erklärung *Calvin's:* ubi secundo repetit: annuntiamus vitam aeternam, non dubito, quin de effectu loquatur, nempe quod annuntiet: beneficio Christi partam nobis esse vitam. Auch *de Wette's* Meinung, dass ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος ein Begr. sei, „der mitten inne zwischen dem von den Gläubigen sich anzueignenden ewigen wahren Leben (Joh. 17, 3.) und dem Leben in Christo schwebt, so dass in nächster Verbindung mit ἀπαγγέλλομεν das erste, in Beziehung auf das zurückweisende ἥτις ἦν etc. aber das zweite zu denken ist", kann um so weniger für richtig gelten, als dadurch der einfache und klare Gedanke des Apostels verwirrt und unklar gemacht wird. Von dem, was der Gläubige in Christo besitzt, ist hier noch gar nicht die Rede, sondern nur von Christus selbst; dass übrigens dem Ap. Johannes ἡ ζωὴ ἡ αἰών. nicht bloss ein subjektiver, sondern auch ein objektiver Begriff ist, beweist Kap. 5, 11. — ἥτις ἦν) ἥτις ist bezeichnender als das einfache ἥ, indem es den zweigliedrigen Relativsatz als einen solchen markirt, der eine Begründung der vorhergehenden Aussage: ἑωράκαμεν etc. τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον enthält *). — Das Imperf. ἦν bezeichnet auch h. nicht das unzeitliche Dasein, sondern steht in Bezug auf ἐφανερώθη: ehe die ζωή erschien, war sie bei dem Vater. — πρὸς τὸν πατέρα) cf. Ev. Joh. 1, 1.: πρὸς τὸν θεόν. Die Präpos. πρός wird im N. T. öfters in der Bedeutung: „*bei*" mit dem Akkus. verbunden; vrgl. Matth. 13, 56. 26, 55.; doch unterscheidet sich πρός cum

**) Unzutreffend ist es, wenn *Ebrard* sagt, durch ἥτις werde der Inhalt des Relativsatzes als ein bereits (aus V. 1) *bekanntes und somit anerkanntes* Moment des Nominalbegriffes, von dem der Relativsatz abhängt, hingestellt. Der Erklärung *Sanders*: „ich verkündige euch das ewige Leben, *eben* als ein *solches*, welches u. s. w." scheint die richtige Auffassung zu Grunde zu liegen, wenigstens wird sie von der Gegenbemerkung *Ebrard's*, „die Meinung des Johannes ist offenbar die, dass die ζ. αἰων. eine bei dem Vater gewesene und uns erschienene wirklich nnd au sich sei und keineswegs bloss als solche in der Verkündigung dargestellt werde", nicht getroffen. Richtig sagt *Düsterdieck:* „Durch das ἥτις wird die zweigliedrige Prädikatbestimmung nicht bloss in einfach relativischer Weise an das Subjekt ἡ ζ. ἡ αἰών. angeschlossen, sondern so dass die Prädikatbestimmung zugleich eine erläuternde und begründende Beziehung erhält"; dass aber kraft des ἥτις das καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν in seiner innigen Verbindung mit ἦν πρ. τ. πατ. als das Zwischenglied markirt wird, welches mit dem o ἦν ἀπ. ἀρχ. die danebengestellten Momente ὃ ἀκηκόαμεν κτλ. vermittelt, ist schwerlich zuzugeben.

Accus. von πρὸς cum Dat. so, dass es das Bei-einander-sein nicht als ein blosses Neben-einander-sein, sondern als eine lebendige Verbindung, ein Im-Verkehr-stehen mit einander bezeichnet (so auch *Braune*); doch legt man zu viel hinein, wenn man durch πρὸς geradezu das Verhältniss der Liebe ausgedrückt findet *). Nicht dass die ζωή (Christus) in Liebe mit dem Vater verbunden war, will Joh. hervorheben, sondern dass Christus bereits war, ehe er *erschien* (ἐφανερώθη); ehe er ἐν τῷ κόσμῳ bei den Menschen war, war er demnach im Himmel bei Gott, und zwar in lebendiger Verbindung mit Gott, wie er hernach in eine lebendige Gemeinschaft mit den Menschen eingetreten ist. Ganz unrichtig verstehen *Socin*, *Grotius* u. A. den Ausdruck von dem Verborgensein der ζωὴ αἰών. in dem Rathschlusse Gottes. Daraus, dass Joh. Gott h. in seinem Verhältnisse zu Christus πατήρ nennt, folgt, dass die Sohnschaft Christi zu Gott nicht erst als eine mit seiner Menschwerdung begonnene, sondern als eine vorweltliche zu denken ist. — καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν) ist nicht blosse Wiederholung des bereits vorher Gesagten, sondern in ἡμῖν ist ein neues Moment hinzugefügt, wodurch das ἑωράκαμεν und ὃ ἀκηκόαμεν etc. V. 1. seine Erklärung findet.

V. 3. In den Anfangsworten dieses Verses: ὃ — ἀκηκόαμεν wird das V. 1. ausgedrückte Objekt wieder aufgenommen, indem das regierende Verbum, welches dem Ap. schon dort vorgeschwebt hat, hinzugefügt wird. Doch beruht die Tendenz dieses Verses nicht hierin, sondern vielmehr in dem Finalsatze: ἵνα etc. Während Joh. zuerst sagen wollte, was das Objekt seiner Verkündigung sei, nämlich dass es das sei, was von Anfang war und von ihm sinnlich wahrgenommen sei — was er dann V. 2. näher bestimmte —, will er jetzt den *Zweck* dieser Verkündigung jenes Gegenstandes angeben. Darin liegt der Grund, warum das Objekt in abgekürzter Weise wieder aufgenommen wird, nämlich in der Form, welche das unmittelbar Vorhergehende (καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν) nahe legte. Das ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς und eben so das ο ἐθεασάμεθα etc. war nicht wieder aufzunehmen; jenes nicht, weil es in dem Folgenden seine Erledigung gefunden hat, dieses nicht, weil es

*) *Besser*: „Das Wort war bei Gott, zu dem Vater hingewandt in *Sohnesliebe*“. Noch weniger zu rechtfertigen ist *Ebrard's* Erklärung: „Die ζωή war ein dem Schooss des Vaters zwar entquellendes, aber sofort in des Vaters Schooss zurücklenkendes, im innern Kreislauf des Lebens Gottes wogendes Leben“ (!).

h. nicht in der Absicht des Ap. lag, noch einmal die Realität der sinnlichen Erscheinung des von Anfang Gewesenen hervorzuheben. Die Voranstellung des *ἑωράκαμεν* vor *ἀκηκόαμεν*, worin kein künstlicher Chiasmus zu suchen ist (gegen *Ebrard*), ergab sich auf natürliche Weise aus der Einwirkung des *ἑωράκαμεν* im 2. Verse (*de Wette*). — *ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν*) zu *ἀπαγγέλλομεν* vrgl. V. 2. — *καὶ* (s. d. krit. Bemerkungen) unterscheidet die Leser entweder von Anderen, denen der Ap. dasselbe verkündigt hat (*Spener*, *de Wette*, *Bmg.-Crus.*, *Lücke*, *Düsterdieck*, *Myrberg*, *Braune* u. A.), oder von Johannes (sammt den übrigen Aposteln). *Lorinus*: vos qui nimirum non audistis, nec vidistis, nec manibus vestris contrectastis verbum vitae; so auch *Zwingli*, *Bullinger*, *Ebrard*; die letztere Fassung würde vorzuziehen sein, wenn dadurch nicht das folgende *καὶ* vor *ὑμεῖς*, dem dieselbe Beziehung beizulegen ist, pleonastisch würde. — *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*) Viele Ausleger, wie *Socin*, *Bengel*. *Russmeyer*, *Spener* u. A., suppliren zu *κοινωνίαν* als Ergänzung: „mit Gott und Christus“; ohne hinreichenden Grund; die Ergänzung zu dem Begriff *κοινωνία* ist *μεθ' ἡμῶν* (*Bmg.-Crus.*, *Düsterd.*, *Braune*), womit Joh. aber nicht: „die Apostel und andere Christen“ (*de Wette*), sondern sich selbst — wiewohl mit Einschluss der andern Apostel, die auch das Wort des Lebens gesehen und gehört haben, — meint. Selbstverständlich ist diese *κοινωνία* die Gemeinschaft des Geistes in Glauben und Liebe, die durch die apostolische Predigt vermittelt ist. — *ἔχειν* ist weder mit *a Lap.* durch: pergere et in ea (*κοινωνία*) proficere et confirmari, noch mit *Fritzsche* durch: „erlangen“ zu erklären; das Wort ist vielmehr in der ihm eignen Bedeutung festzuhalten; der Apostel bezeichnet einfach das Gemeinschaft-*haben* als Ziel der apostolischen Verkündigung, ganz abgesehen davon, wie sich die Hörer derselben schon dazu verhalten. — *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα* etc.) Unter *ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα* wird von den meisten Auslegern „die Gemeinschaft, welche die Apostel und die gläubigen Hörer ihrer Verkündigung *unter einander*“ haben, verstanden; und der Gedanke des Verses, je nachdem *ᾖ* oder *ἐστί* ergänzt wird, so bestimmt, dass der Ap. von dieser gegenseitigen Gemeinschaft aussagt, dass dieselbe eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne entweder sein solle oder sei. Da aber bei dieser Auffassung eine schwerlich zu rechtfertigende Ergänzung des Begriffes *κοινωνία* nothwendig (*ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα ᾖ* [oder *ἐστι*] *κοινωνία*

μετὰ τ. πατρ. etc.) ist *), so verdient die Erklärung von *Baumg.-Crusius,* der *ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα* in *ἡμεῖς ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τ. πατρ.* auflöst, den Vorzug (so auch *Ewald, Braune)*; bei dieser ist die hier gemeinte *κοινωνία* mit der vorher erwähnten nicht identisch, wie denn der Unterschied auch durch die Verschiedenheit des Subjektes: *ὑμεῖς* und *ἡμεῖς* (was in *ἡμετέρα* liegt) und die des Objektes: *μεθ' ἡμῶν* und *μετὰ τοῦ πατρός* markirt ist. Nach dieser Auffassung hebt der Ap. hier hervor, dass er (sammt den übrigen Aposteln) Gemeinschaft habe mit dem Vater und dem Sohne, und zwar, um damit anzudeuten, dass seine Leser, wenn sie mit ihm Gemeinschaft haben, dadurch in jene Gemeinschaft mit aufgenommen sind. Unrichtig ist es jedenfalls, bei diesem Satze mit *Augustin, Luther, Calvin, Grotius, Ebrard* u. A. *ᾖ* zu ergänzen, dagegen spricht 1) die Struktur des Satzes, denn wäre er von *ἵνα* abhängig, so dürfte das Verb. nicht fehlen **) und 2) der Gedanke, denn da die Apostel bereits in der Gemeinschaft mit dem Vater u. d. S. stehen, so kann der Zweck ihrer *ἀπαγγελία* nicht der sein, die Gemeinschaft, welche zwischen ihnen und denen, die ihr Wort annehmen, stattfindet, zur Gemeinschaft mit dem Vater u. d. S. zu erheben. Es muss demnach *ἐστί* ergänzt werden, wie *Erasmus, a Lapide, Vatablus, Hornejus, de Wette, Baumg.-Crusius, Düsterdieck, Myrberg, Ewald, Braune* u. A. richtig erkannt haben. Die Konjunktion *καὶ-δέ,* die sich im N. T. ziemlich oft findet, wird gebraucht, wenn der Begriff, der mit einem vorhergehenden *verbunden* wird, diesem zugleich *gegenübergestellt* werden soll, „es wird dadurch das Zutreten von *etwas Neuem* angedeutet“ *(Pape* s. v. *καὶ-δέ)*, mag dabei

---

*) Diese Ergänzung wird auch von den Auslegern — obwohl sie dieselbe nicht erwähnen — unwillkürlich gemacht; so von *Lücke,* indem er erklärt: „damit ihr Gemeinschaft haben möget mit uns; aber (nicht mit uns nur, sondern — ihr wisset) unsere Gemeinschaft mit einander ist zugleich auch *die* mit dem Vater und dem Sohne“; eben so von *Düsterdieck*; auch *Ebrard* sagt: „es ist die Absicht des Joh. bei seiner *ἀπαγγελία*, dass die Leser in die Gemeinschaft mit den Jüngern eintreten und dass diese Gemeinschaft in der *Gemeinschaft* mit dem Vater und dem Sohne ihr Lebensprincip habe“.

**) Die Auslassung des *ἐστί* findet sehr oft statt; dagegen wird *ᾖ* *sehr selten* ausgelassen, im N. T. nur 1 Kor. 8, 11 u. 13 (noch stärker ist die Ellipse Röm. 4, 16); also selbst bei Paulus, der so oft nur die Spitzen des Gedankens ausdrückt, fehlt der Konj. des Verb. subst. fast nie; wie viel weniger kann er bei einem sonst ganz regelrechten Periodenbau im zweiten Gliede des abhängigen Satzes für ausgelassen gelten!

auch mehr die Verbindung oder mehr die Entgegensetzung zu betonen sein, niemals wird diese Partikel gesetzt, um einen Begriff zum Behuf einer weiteren Aussage von demselben wieder aufzunehmen. Diese Gebrauchsweise zeugt daher gleichfalls dafür, dass mit ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα nicht die vorhergenannte κοινωνία μεθ᾽ ἡμῶν, sondern eine andere Gemeinschaft, nämlich die Gemeinschaft der ἡμεῖς d. i. Johannes und der andern Apostel (nicht unter einander, sondern) mit dem Vater und dem S. gemeint ist *). Gott wird h. πατήρ im Verhältniss zu τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ genannt. — Die volle Bezeichnung Christi als: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ dient dazu, die Identität des von Anfang Gewesenen mit dem Menschgewordenen hervorzuheben.

V. 4. Nach Angabe des Inhalts und Zweckes seiner apostolischen Verkündigung bemerkt der Ap. speciell den Zweck dieses Briefes. καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν) Durch καὶ wird γράφομεν dem ἀπαγγέλλομεν, das Besondere dem Allgemeinen, nicht die Abfassung des Briefes der des Evangeliums *(Ebrard)* koordinirt. ταῦτα geht weder blos auf das Vorhergehende *(Russm., Sander)*, noch blos auf das zunächst Folgende *(Socin)*, sondern auf den ganzen Brief *(Lücke, de Wette, Düsterd.)*. Zu γράφομεν ὑμῖν vrgl. 2, 1. 12. 5, 13. Der Plural steht, weil Johannes als Apostel in dem Rewusstsein schreibt, dass *sein* schriftliches Wort in voller Uebereinstimmung mit der Predigt aller Apostel steht; durch ihn reden gleichsam alle Apostel zu den Lesern des Briefes. — ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη) Vrgl. hierzu Joh. 15, 11. 17, 13. Der Zweck des Briefes ist die πλήρωσις der Freude, die derselbe als apostolisches

---

*) Für die Gebrauchsweise von καὶ — δέ vrgl. Matth. 16, 18; Mark. 4, 36; Luk. 2, 35. Apgesch. 3, 24; 22, 29. Hebr. 9, 21 und bei Johannes: Ev. 6, 51. 8, 16. 17. 15, 27. Mit Unrecht sagt *Lücke*, dass die Partikel zur genaueren Bestimmung, Erweiterung, Verstärkung eines Vorhergehenden gebraucht werde und ein *zugleich* oder *nicht nur — sondern auch* darin liege. Für verfehlt muss es auch gelten, wenn *Düsterdieck* sagt: „Johannes hatte eben von einer „Gemeinschaft mit uns“ geredet; jetzt will er *diesen* Begriff weiter erläutern; desshalb fährt er fort: „und *unsere* Gemeinschaft“ — der neue erklärende Gedanke selbst aber bildet einen gewissen Gegensatz gegen das vorher Gesagte: *unsere* Gemeinschaft aber ist nicht sowohl die Gemeinschaft mit *uns*, als vielmehr die mit dem V. u. dem S.“. — Abgesehen davon, dass καὶ — δὲ nicht die Bedeutung einer solchen Restriktion (nicht sowohl — als vielmehr) hat, wer fühlte nicht, dass, wenn Johannes diesen Gedanken aussprechen wollte, er nicht ἡμετέρα, sondern ὑμετέρα, oder vielmehr: αὕτη δὲ κοινωνία hätte schreiben müssen!

Zeugniss von dem in der φανέρωσις der ζωὴ αἰώνιος. (V. 2.) begründeten Heile bei den Lesern bewirken sollte. Ohne Grund meint *de Wette*, dass hier die Wirkung, nämlich die vollendete christliche Gefühlsstimmung, für die Ursache, nämlich die christliche Vollendung, stehe. Es ist vielmehr recht eigentlich die vollkommene χαρά (nicht bloss „die Kampfes- und Siegesfreudigkeit" *Ebrard)* das Ziel, welchem der Ap. die Leser durch diesen Brief zuführen will. Bei der Lesart ἡμῶν ist die χαρά der Apostel — zunächst des Johannes — das Ziel und zwar die χαρά, welche für sie darin besteht, dass ihr Wort bei den Hörern Frucht schafft *). Unrichtig *Ebrard;* „Ist ἡμῶν recht, so nimmt der Ap. das kommunikative ἡμετέρα wieder auf; damit unsere (gemeinsame) Freude eine vollendete sei"; denn einerseits ist ἡμετέρα nicht kommunikativ (die Apostel und die Leser umfassend) und andererseits wäre ἡμῶν auf das im γράφομεν liegende ἡμεῖς, nicht aber auf das entferntere ἡμετέρα zu beziehen.

V. 5. — Kap. II., 11.

Nachdem der Ap. die Vollendung der Freude, die in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, als Zweck seines Briefes bezeichnet hat, hebt er in dem Folgenden, von dem Gesichtspunkte aus, dass Gott φῶς ist (V. 5.), im Gegensatz gegen den sittlichen Indifferentismus, die Bedingung hervor, unter der allein jene Gemeinschaft stattfinden kann.

V. 5. Dieser Vers enthält keine Folgerung aus dem Bisherigen (καὶ nicht = igitur *Beza)*, sondern den grundlegenden Gedanken für das Folgende. — ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία) *„und es ist dies die Botschaft";* ἔστιν steht hier — gegen die gewöhnliche Stellung, vrgl. 2, 25. 3, 11. 23. 4, 3 u. a. — vor αὕτη, „um die Realität der Botschaft zu markiren" *(Braune);* αὕτη geht h. — wie auch sonst — auf das Folgende: ὅτι ὁ θεὸς etc., womit der Inhalt der ἀγγελία angegeben wird; unrichtig *Calvin* nach der Lesart ἐπαγγελία: promissio, quam vobis afferimus, hoc secum trahit, vel hanc conditionem habet annexam. — Das Wort ἀγγελία nur hier und 3, 11. (wo es jedoch auch nicht unangefochten steht; öfters bei den LXX.) 2. Sam. 4, 4. Sprüchw. 12, 26. 25, 26. 26, 16. Jes. 28, 9.

---

*) *Theophyl.*: ἡμῶν γὰρ ὑμῖν κοινωνούντων πλείστην ἔχομεν τὴν χαρὰν ἡμῶν, ἣν τοῖς θερισταῖς ὁ χαίρων σπορεὺς ἐν τῇ τοῦ μισθοῦ ἀπολήψει βραβεύσει, χαιρόντων καὶ τούτων ὅτι τῶν πόνων αὐτῶν ἀπολαύουσι.

Jerem. 48, 34. Die Lesart ἐπαγγελία ist bei der Bedeutung „Verheissung" schwieriger; doch liesse sie sich insofern rechtfertigen, als jede neutestamentliche Verkündigung Verheissung in sich trägt *). *De Wette* zieht diese Lesart vor, nimmt ἐπαγγελία aber nach dem Vorgange von *Oecum.*, *a Lapide*, *Beza*, *Hornejus* u. A. — gegen den konstanten Sprachgebrauch des N. T. — in der Bedeutung: „Ankündigung" (*Lange*: „Lehre"). — **ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ)** „*von ihm*, nämlich Christus, *her*". Statt ἀπὸ gewöhnlicher παρὰ vrgl. Joh. 8, 26. 40. 15, 15. Apgesch. 10, 22. 28, 22. 2. Tim. 2, 2.; — αὐτός geht in dem Br. zwar nicht immer (*Paulus*, *Bmg.-Crusius*) auf Gott, aber doch meistens, während ἐκεῖνος immer auf Christus geht; hier weist es auf τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χρ. V. 3 zurück; *Düsterd*: „Von ihm, Christo, dem im Fleisch erschienenen Sohne Gottes (V. 3.), welchen der Ap. selbst gehört hat (V. 1 ff.), hat er die Botschaft über den Vater vernommen". Für die Richtigkeit dieser Erklärung spricht auch das Folgende: ὅτι ὁ θεός **). — **καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν)** ἀναγγέλλειν synonym mit ἀπαγγέλλειν V. 2. u. 3., nur dass in ἀνα der Begriff „*wieder*" liegt; *Erasmus*: quod filius annunciavit a patre, hoc Apostolus acceptum a filio *renunciat* ***). Dieses ἀναγγέλλομεν deutet in eigenthümlicher Feinheit auf das vorhergehende ἀγγελία zurück, und bezeugt so die Richtigkeit dieser Lesart (*Düsterdieck*). Das Subjekt ist, wie V. 2. u. 3. Johannes und die übrigen Apostel. Die Zurückführung ihrer Verkündigung auf das von Christus selbst gehörte Wort dient zur Bestätigung der Wahrheit derselben; vrgl. die Zusammenstellung von ἀκούειν und ἀπαγγέλλειν V. 3. Unrichtig erklärt *Ebrard* auch dieses ἀναγγέλλομεν von der im Ev. Joh. geschehenen Verkündi-

*) *Spener*: „*Verheissung*: wie denn in dem folgenden wahrhaftig eine Verheissung stecket. Gott ist nicht nur in sich ein Licht, sondern er ist auch den Gläubigen ihr Licht. Und das ist die Verheissung."

**) Der Gebrauch dieses Pronomens auch da, wo die Beziehung unklar ist, hat seinen Grund darin, dass Joh. den Vater nicht ohne den Sohn, den Sohn nicht ohne den Vater denkt; der Gedanke bleibt daher *im Wesentlichen* derselbe, ob man es zunächst auf den Vater oder auf den Sohn bezieht; dessenungeachtet ist aber die Auffassung *Socin's* nicht zu rechtfertigen, nach der unter αὐτοῦ hier, wegen der conjunctio inter Deum et Christum (die *Socin* übrigens nicht als eine conjunctio essentiae, sondern nur als eine conjunctio voluntatis et rerum aliarum omnium gelten lassen will), *Gott und Christus* zugleich verstanden werden soll.

***) *Bengel*: Quae in ore Christi fuit ἀγγελία, eam Apostoli ἀναγγέλλουσι; nam ἀγγελίαν ab ipso acceptam reddunt et propagant.

gung des Johannes, wozu sich dieser Brief als die koncentrirende Entwicklung verhalte *). — ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι) φῶς übersetzt *Luther* nicht passend: „*ein* Licht"; der Artikel schwächt den Gedanken; Gott ist Licht, d. h. Gottes Wesen ist Licht = absolute Heiligkeit und Wahrheit (vrgl. Kap. 4, 8. Ev. Joh. 4, 24.) **); für die Bedeutung des symbolischen Ausdrucks Licht vrgl. namentlich Jak. 1, 13. 17. — Ist Gott φῶς im absoluten Sinne, so ist auch alles Licht ausser ihm Ausstrahlung seines Wesens, wie alle Liebe von ihm, dessen Wesen ἀγάπη ist, herfliesset; vrgl. Kap. 4, 7 ff. — καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία) Der im Vorhergehenden enthaltene Gedanke wird durch die Negation des Gegentheils, die hier durch οὐκ — οὐδεμία aufs stärkste ausgedrückt ist, der Joh. Diktion gemäss (vrgl. Kap. 2, 4. 18. u. a.) hervorgehoben. — σκοτία: Gegensatz von φῶς: Sünde und Lüge; derselbe Gegensatz öfters im N. T.; vrgl. Röm. 13, 12. Ephes. 5, 8 ff. 1. Thess. 5, 4. 5. Im Widerspruch gegen die hier gegebene allgemein herrschende Erklärung giebt *Weiss* den Sinn dieses Verses dahin an: „Gott ist Licht d. h. er ist sichtbar, erkennbar geworden, nämlich in Christo, der ja diese Wahrheit verkündigt; es ist keinerlei Finsterniss mehr in Gott d. h. kein Theil seines Wesens bleibt mehr dunkel und unerkannt, er ist (in Christo) vollständig offenbar geworden". Diese Auslegung, zu der *Weiss* durch die irrige Meinung, dass der Begriff φῶς im N. T. keine ethische Beziehung habe ***), veranlasst wird, findet seine Widerlegung sowohl in der Ausdrucks-

---

*) Nach *Ewald* referirt Joh. hier einen bestimmten Ausspruch Christi; möglich, aber nicht nothwendig.

**) Die Fülle der in diesem Worte enthaltenen Beziehungen giebt *Lorinus* folgendermassen an: Deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omniaque in se ipso, utpote prima et ipsissima veritas; quia summe bonus, ac summa et ipsissima bonitas; fidelis absque ulla iniquitate, justus et rectus, quia fons omnis lucis in aliis i. e. veritatis atque virtutis, non solum illustrans mentem, docensque quid agendum sit, verum etiam operans in nobis, ut agamus et sic radiis suis liberans mentem ab ignorantiae tenebris, purgans a pravitate voluntatem.

***) Die Behauptung, dass φῶς sich nur auf die Erkenntniss und nicht auf das ethische Verhalten beziehe, ist um so unhaltbarer, als *Weiss* selbst diese Erkenntniss als „die *rechte* Erkenntniss Gottes bezeichnet, d. h. als eine solche, in die sich das gesammte Geistesleben des Menschen versenkt, so dass er fortan ganz in Gott ist" oder „bei der das Erkenntnissobjekt dergestalt in das gesammte Geistesleben des Menschen aufgenommen wird, dass es eine dasselbe in seiner Totalität beseelende und bestimmende oder normirende Macht wird": ein *solches* Erkennen selbst aber jedenfalls als ein *ethischer* Akt gelten muss.

weise, welche φῶς (ebenso wie ἀγάπη Kap. 4, 8) als Wesensbezeichnung Gottes erkennen lässt, als auch in dem Gedankenzusammenhange, sofern die h. ausgesprochene Wahrheit den Ausgangspunkt für alle folgenden — auf das *ethische* Verhalten der Christen hinzielenden — Ausführungen bildet. Ueberdies hätte der Ap. auch den Gedanken ungenügend ausgedrückt, da er das wesentliche ἐν Χριστῷ, was *Weiss* unberechtigterweise einschiebt, ausgelassen hätte. — Mit Recht stellt Joh. die Wahrheit, dass Gott Licht ist, als Hauptinhalt der ἀγγελία Christi an die Spitze seiner Entwickelung; denn sie bildet die wesentliche Basis des Christenthums, sowohl in seinem objektiven, als auch in seinem subjektiven Bestande; in ihr liegt wie das Gericht über die Sünde, so die Erlösung von der Sünde durch die Menschwerdung und den Tod Christi, wie die Nothwendigkeit der Busse und des Glaubens, so die sittliche Aufgabe des christlichen Lebens begründet.

V. 6. Folgerung aus V. 5. Mit Gott hat nur Gemeinschaft, wer nicht in Finsterniss wandelt. — ἐὰν εἴπωμεν) Dieselbe Redeform (ἐὰν) wiederholt sich bis Kap. 2, 3. von Vers zu Vers (nur mit Ausschluss von 2, 2.); dann tritt das Particip mit dem best. Artikel ein: ὁ λέγων: 2, 4. 6. 9.; ὁ ἀγαπῶν: 2, 10.; ὁ μισῶν: 2, 11. — Der Gebrauch der hypothetischen Partikeln, namentlich des ἐὰν, findet sich auch im Evangel. sehr häufig *). Ueber die 1. Pers. Plur. sagt *Lorinus:* suam quoque in hac hypothesi personam conjugit, ut lenius ac facilius agat; besser *Lücke:* „Durch die kommunikative und hypothetische Form gewinnt die Rede einerseits an schonender Feinheit, andrerseits an allgemeinerer Beziehung und Wirkung"; ungenügend *Ebrard:* „Die 1. Pers. Plur. dient nur, um das allgemeine „man" auszudrücken". — ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτοῦ) s. V. 3. Die Gemeinschaft mit Gott bildet das innerste Wesen alles wahrhaft christlichen Lebens. — καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν) vrgl. Ev. Joh. 8, 12. ἐν τῷ σκ. περιπατεῖν ist nicht bloss „nicht wissen, wohin man geht" (*Luther*), sondern in der Finsterniss d. i. der Sünde, als seinem Elemente, leben;

**) ἐάν steht — wie *Winer* S. 260. VII. S. 273 sagt — bei der Annahme einer objektiven Möglichkeit d. h. dann wenn der bestimmte Fall einfach als ein objektiv möglicher dargestellt werden soll, ohne dass der Redende seine subjektive Stellung dazu (ob er ihn für wahrscheinlich, wünschenswerth u. drgl. hält) ausdrücken will. Ein Tertium non datur (*Ebrard*) liegt nicht darin.

nach *Weiss*, der dem Begr. σκότος, wie dem gegenüber stehenden φῶς, die ethische Beziehung abspricht, ist es = „in dem unerleuchteten Zustande wandeln"; aber ist dieser Zustand nicht eben der, in welchem das Leben von der Sünde normirt wird? — Richtig fügt *Bengel* zur nähern Bestimmung hinzu: actione interna et externa, quoque nos vertimus; ein solches Wandeln in Finsterniss ist *alles* Leben, dessen Grund nicht die Liebe Gottes ist *). — ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν) denn: τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; (2. Kor. 6, 14.). In ψευδόμεθα drückt sich das sittlich Verwerfliche eines solchen Widerspruchs der That mit dem Worte aus. — Der negative Satz ist nicht blosse Wiederholung desselben Gedankens, sondern er deutet zugleich eine neue Beziehung an: ψευδόμεθα geht auf εἴπωμεν; οὐ ποιοῦμεν τ. ἀλ. auf ἐν τ. σκ. περιπατῶμεν zurück; denn ποιεῖν τὴν ἀλ. ist nicht bloss = ἀληθεύειν Ephes. 4, 15., sondern bezeichnet die Ausübung der ἀλήθεια in Wort und *That*, vrgl. Joh. 3, 21, wo es dem φαῦλα πράσσειν gegenübersteht und ausdrücklich der ἔργα erwähnt wird. Bei der gewöhnlichen Erklärung, wonach es = agere candide, sincere (*Cyprian*, *Theodorus*, *Socin*, *Grotius* u. A.) ist, kommt τὴν ἀλήθειαν nicht zu seinem Rechte; durch den Artikel wird der Begriff in seiner ganzen Allgemeinheit und Objektivität markirt: „*das Wahre*" d. i. das dem Wesen und Willen Gottes Entsprechende (*Brückner*, *Braune*); wiewohl zuzugeben ist, dass der allgemeine Begriff hier mit specieller Rücksicht auf die zu fordernde Uebereinstimmung zwischen Wort und That steht; es wird dadurch hervorgehoben, dass in dem durch ἐὰν κτλ. angegebenen Falle die behauptete κοινωνία mit Gott thatsächlieh verleugnet wird. In der Erklärung *de Wette's*: „das thun, was dem Wesen der christlichen Gemeinschaft entspricht", ist dem Ausdrucke eine Beziehung gegeben, die weder in dem Worte, noch in dem Gedankenzusammenhange indicirt ist.

V. 7. Dieser Vers wiederholt in seiner antithetischen Form nicht bloss den vorhergehenden Gedanken, sondern

---

*) Dass bei περιπατεῖν an den äusserlichen Lebenswandel zu denken ist, versteht sich von selbst, dass er aber nur diesen, als einen *für die Augen der Menschen sichtbaren*, mit Ausschluss der innern Lebensthätigkeit, bezeichnet, ist eine unbegründete Behauptung *Ebrard's*. Mit Recht machen die Ausleger darauf aufmerksam, dass dieses περιπατεῖν ἐν σκότει verschieden ist von „dem Fehlen und Fallen aus Uebereilung und Schwachheit in der Anfechtung und im Kampfe" (*Gerlach*): „es heisst nicht: die Finsterniss noch an sich haben" (*Spener*).

enthält zugleich — wie es der lebendigen Gedankenerzeugung des Joh. eigenthümlich ist — eine Weiterführung desselben. — *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν*) steht nicht nur dem vorhergehenden (*ἐὰν*) *ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν*, sondern auch dem *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοιν. ἐχ. μετ᾽ αὐτοῦ* entgegen (so auch *Ebrard*), so: „wenn wir nicht nur *sagen*, dass wir Gemeinschaft mit Gott haben und dabei doch in Finsterniss wandeln, sondern wenn wir wirklich *ἐν τῷ φωτὶ* wandeln". — *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* ist nicht „nach Gottähnlichkeit *streben* (*Lücke*), sondern so wandeln, dass das Licht (worunter jedoch nicht mit *Weiss* nur die Erkenntniss zu verstehen ist) das Element ist, in dem sich unser Leben bewegt; dies aber ist ein Leben, das nicht im *Streben* nach Gottähnlichkeit besteht, sondern diese selbst schon zu eigen hat, oder ein *ἔχειν κοινωνίαν μετ᾽ αὐτοῦ* mit *ihm*, der *Licht* ist. Dieses Einssein des Wandelns im Lichte und der Gemeinschaft mit Gott tritt noch deutlicher hervor durch die folgenden Worte: *ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ*) *ὡς*, weil es *dasselbe* Element ist, in welchem der wahre Christ wandelt, und in welchem Gott „lebt und webt" (*Düsterd.*, *Brückner*), indem der Christ *θείας κοινωνὸς φύσεως* geworden ist (2. Petr. 1, 4.). — *αὐτός* geht auf *αὐτοῦ* V. 6. zurück und steht für *θεός*. Der Gedanke, „dass Gott im Lichte ist", ist mit dem: „dass Gott Licht ist", derselbe; was das Wesen Gottes ist, das ist auch das Element seines Lebens; der h. gebrauchte Ausdruck ist durch das vorhergehende *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* veranlasst; unrichtig erklärt *Ebrard*: „Gott hat sich die Sphäre des sündlos-heiligen, reinen Lebens der Engel und Vollendeten zu seiner Wohnstätte erwählt"; auf eine solche Fassung deutet nichts im Kontexte hin. Indem *Weiss* den Ausdruck *φῶς* die ethische Beziehung abspricht und *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* = „im Zustande der rechten Erkenntniss wandeln" erklärt, macht ihm der Satz *ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί* nothwendig Schwierigkeit, die er nur durch die Annahme, dass dem Ap. ein Gedanke, wie Tim. 6, 16. vorgeschwebt habe und dass er das Wandeln des Christen im Glanze der wahren Erkenntniss mit dem Wohnen Gottes im Glanze seiner Herrlichkeit parallesirt", zu lösen weiss, wobei offenbar verkannt wird, dass das zweite *ἐν τῷ φωτί* nothwendig *dieselbe* Bedeutung haben muss, wie das erste *ἐν τ. φωτί*. — *ἐστι* steht dem *περιπατῶμεν* gegenüber; jenes eignet Gott, dieses den Menschen; jenes (das Sein) dem, der *ewig* ist, *dieses* (das Wandeln) dem, der *zeitlich* ist. — *κοινωνίαν ἔχομεν*

μετ' ἀλλήλων) Mit Unrecht weichen manche Ausleger von dem Worte des Apostels ab, indem sie erklären, als stünde statt *μετ' ἀλλήλων*: „*μετ' αὐτοῦ*", wie (s. d. krit. Anmerk.) von Einigen wirklich gelesen wird; oder indem sie — durchaus unpassend — *ἀλλήλων* von Gott und den Menschen verstehen: so *Calvin:* quod dicit, societatem esse nobis mutuam, non simpliciter ad homines refertur, sed Deum in una parte, nos autem in altera; dieselbe Auffassung bei *Augustin, Beza, Socin, Hornejus, Lange, Spener, Russmeyer, Ewald* u. A.; *de Wette* erklärt freilich *ἀλλήλων* richtig, ergänzt aber „*μετὰ τοῦ θεοῦ*: „so haben wir Gemeinschaft unter einander, nämlich mit Gott"; gegen diese Erklärung spricht schon, dass Joh. dann gerade den Hauptbegriff nicht genannt hätte, sodann aber auch, dass sich dabei ein tautologischer Gedanke ergiebt (*Lücke*), da ein *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* nur durch die *κοινωνία μετὰ τοῦ θεοῦ* möglich, ja der nothwendige Erweis dieser ist. Es ist h. vielmehr die Rede von der Gemeinschaft der Christen unter einander (*Beda, Lyran., Grotius, Wolf, Bengel, Semler, Lücke, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander, Düsterdieck, Ebrard, Braune, Brückner* u. A.) und zwar ganz allgemein, nicht, wie *Bengel* meint, so dass die Apostel und die Leser (nos et vos) als die *beiden* mit einander verbundenen Theile gedacht wären. Die brüderliche Gemeinschaft der Christen unter einander *ἐν ἀγάπῃ* hat demnach den Wandel im Lichte oder in der Gemeinschaft Gottes, deren nothwendige Konsequenz sie ist, zur Voraussetzung. — Mit einem solchen Wandel ist aber noch ein Zweites verknüpft, nämlich: *καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*. — *τὸ αἷμα Ἰησοῦ*) ist nicht metonymischer Ausdruck statt: „die *Betrachtung* seines Todes" (*Socin, Episcopius, Grotius* u. A.)*), sondern: das Blut, das Jesus (so hier als Menschgewordener genannt) *als Opfer* bei seiner Tödtung vergossen hat; oder: der blutige Opfertod des Herrn (*Düsterdieck, Ebrard, Braune*)**). — *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) ist „nicht bloss als Ehrenname beigesetzt", aber auch nicht, um den inni-

---

*) Dass die Wirksamkeit des Blutes Jesu an uns durch den Glauben vermittelt zu denken ist, versteht sich von selbst; aber darin liegt keine Berechtigung, *τὸ αἷμα* durch: „der Glauben an das Blut" zu umschreiben.

**) Nicht zu rechtfertigen ist es, wenn *Myrberg* sagt: quum hic sanguis nominatur, de toto opere Christi Mediatoris, immo de toto Christo Deum nobis et nos Deo reconciliante ac opus divinum in nobis operante cogitare debemus.

gen Zusammenhang anzudeuten zwischen Gottes und Christi Sache", wie *Bmg.-Crus.* sagt, sondern um die Identität des Gestorbenen und des Sohnes Gottes (also auch das Menschgewordensein des Sohnes Gottes) hervorzuheben; vrgl. Kap. 5, 6.; zugleich aber liegt darin eine Hindeutung, wie das Blut Jesu die Wirkung haben kann, welche der Apostel demselben beilegt (so auch *Ebrard*). — *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*) kann entweder: die Reinigung von der Schuld, d. i. die Vergebung der Sünde (*Beda, Socin, a Lapide, Calov, Lange, Bmg.-Crusius, Erdmann, Weiss* u. A.) oder die Reinigung von der Sünde selbst, ihre Tilgung (*Lücke, Frommann, Düsterd., Ebrard, Myrberg, Braune, Ewald* u. A.) oder endlich beides zusammen (*Spener, Hornejus, Bengel, de Wette, Brückner*) bezeichnen. Nach V. 9., wo *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* und *καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας* neben einander gestellt und also von einander unterschieden werden, muss die zweite Ansicht für die richtige gelten*), die auch vom Kontexte gefordert wird; denn da der Forderung des *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* die Thatsache, dass auch der Gläubige noch beständig Sünde hat, gegenübersteht, so musste der Ap. darauf hinweisen, dass und wodurch die Sünde immer mehr schwinde, so dass der von ihr getrübte Wandel dennoch als ein Wandel im Lichte gelten und trotz der Sünde eine Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, stattfinden könne. Da das *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* als Bedingung (nicht als Mittel, welches das Blut Christi ist) des *καθαρίζεσθαι* gesetzt ist, und hier also nicht von der durch das Blut Christi bewirkten *Umwandlung* des Menschen aus einem Kinde der Finsterniss in ein Kind des Lichtes, sondern von der zunehmenden Verklärung dessen, der bereits ein Kind des Lichtes geworden ist, die Rede ist, so darf das Präsens *καθαρίζει* nicht in das Präteritum umgesetzt werden, sondern ist als Präsens festzuhalten; *Spener:* „Er

*) Gegen *Erdmann's* Behauptung: Quum notio *αἵματος* J. Christi in s. scriptis aeque ac mors ejus semper vim expiandi habeat atque idem quod *ἱλασμός* significet (2, 2.), etiam h. l. expiatio ab apostolo designatur, qua sola fieri potest, ut peccata nobis condonentur ist zu bemerken, dass in der Schrift dem *αἷμα* Christi keineswegs *nur* vis *expiandi* zugeschrieben wird; vrgl. 1. Petr. 1, 18. Der Behauptung von *Weiss*, dass „sich nicht denken lasse, wie das Blut Christi die Befreiung von der Sünde bewirken solle", gegenüber ist zu behaupten, dass eine Vergebung der Sünde, welche keine Befreiung von der Sünde wirke, keine wahre Vergebung ist; vrgl. Tit. 2, 14. Hier ist an die Vergebung nur insofern mitzudenken, als sie die nothwendige Voraussetzung jener Befreiung ist.

reinigt uns noch immerfort bis zur endlichen vollkommenen Reinigkeit". Vrgl. Ev. Joh. 15, 2.*) — *ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* „*von jeder Sünde*"; die Sünden sind als die einzelnen dunklen Flecken gedacht, die den Lichtwandel des Christen noch beständig trüben. Das die beiden Glieder des Nachsatzes verbindende *καὶ* erklären *Oecumenius, Theophylact, Beza, Lange, Semler* u. A. = *nam. Sander* erkennt die sprachliche Unrichtigkeit dieser Erklärung an, meint aber doch, dass der zweite Satz *kausal*, als Grund und Bedingung des ersten zu nehmen sei; allein auch dies ist willkürlich; nach *de Wette* „knüpft *καὶ* an die Idee der Gemeinschaft unmittelbar die fortgehende und höchste Vollendung derselben an"; allein diese Auffassung basirt auf der unrichtigen Voraussetzung, dass im 1. Gliede von der Gemeinschaft mit Gott die Rede ist; *Ebrard* nimmt an, dass Joh. in diesen beiden Gliedern zusammen die Idee der *κοινωνία* mit Gott ausdrücke, indem er dieselbe „sofort in ihre beiden Momente zerlegt: in die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und in die Gemeinschaft und Theilnahme der göttlichen Lebenskraft"; allein ist es schon unrichtig, die *κοινωνία μετ᾽ ἀλλήλων* als ein *Moment* der *κοινωνία μετὰ τοῦ θεοῦ* zu bezeichnen, so lässt sich die reinigende Wirksamkeit des Blutes Jesu noch viel weniger als ein Moment derselben ansehen, offenbar ist auch *Ebrard* durch die Wahrnehmung, dass der Begriff der Gemeinschaft für das zweite Glied nichts weniger als geeignet ist, bewogen worden, das Wort: „*Theilnahme*" beizufügen. Während die *κοινωνία μετὰ τ. θεοῦ* bei dem *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* als selbstverständlich vorausgesetzt ist, drücken diese beiden Glieder vielmehr die „dop-

---

*) Worin diese reinigende Wirksamkeit des *αἷμα Ἰησοῦ* begründet ist, sagt Joh. h. nicht; daraus jedoch, dass V. 9. das *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* dem *καθαρίζειν* vorangestellt und Christus Kap. 2, 2. als *ἱλασμός* bezeichnet ist, folgt, dass nach Joh. dem Blute Christi die reinigende Kraft beiwohnt, sofern es das Blut der Versöhnung ist. In ungehöriger Weise trennt *Ebrard* die beiden Momente von einander, indem er dem Tode Christi „die Kraft, die Herzen von der Sünde zu läutern", zuschreibt, „weil in Christi Tod die Sünde gerichtet ist"; dagegen „die Kraft, die Sühne zu leisten und Vergebung zu erwirken", weil „in Christi Tod die Schuld bezahlt und die Gnade erworben ist." — Wenn *Frommann* sagt: „Die von Sünden reinigende Kraft liegt *nicht eigentlich* in dem Blute Christi selber, sondern in der Liebe Gottes, von welcher Christus in seinem blutigen Tode das sprechendste Zeichen ist und von deren Vorhandensein er das gewisseste Zeugniss ablegt"; so ist dies offenbar eine unstatthafte Umdeutung des apostolischen Wortes.

pelte Frucht unsers Lichtwandels, unserer lebendigen Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist" *(Düsterdieck)* aus, indem Joh. aber die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* voranstellt, deutet er dadurch an, dass sie die Sphäre ist, innerhalb deren sich an jedem Einzelnen die reinigende Kraft des Blutes Christi bethätigt *(Brückner, Braune)*. Zugleich ist zu beachten, dass das zweite Glied auf das fortschreitende Wachsthum des christlichen Lebens hinweisen soll und deshalb dem 1. Gliede nicht füglich vorhergehen kann.

V. 8. Die Reinigung von der Sünde setzt das Vorhandensein der Sünde auch bei den Gläubigen voraus; das Läugnen derselben ist Selbstverführung. — *ἐὰν εἴπωμεν)* wie V. 6.; es ist damit nicht bloss „das reden im Herzen" *(Spener)*, sondern das wirkliche Aussprechen und Behaupten gemeint. — *ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν)* Die Ansicht von *Grotius**), dass sich dies auf das Sündigen *vor* der Bekehrung beziehe und *ἁμαρτία* also die Sündenschuld bezeichne, ist von *Lücke*, *Sander* u. A. mit Recht zurückgewiesen. — Die Streitfrage, namentlich früherer Ausleger, ob *ἁμαρτία* hier die Erbsünde (oder die Sündhaftigkeit, wie noch *Weiss* meint) oder die wirkliche Sünde (pecc. actuale); die Begierde (concupiscentia) oder die Thatsünde sei, erledigt sich dadurch, dass der Begr. von dem Ap. ganz allgemein gedacht ist (so auch *Braune*) — nur natürlich mit Ausschluss der Sünde, von der Kap. 5, 16. die Rede ist. Die 1. Pers. Pl. *ἔχομεν* ist zu beachten, sofern das Sündehaben dadurch als etwas, was von *allen* Christen gilt, gesetzt wird. Der Ausdruck *ἁμαρτίαν ἔχειν* bezeichnet ganz allgemein das Behaftetsein mit der Sünde; nur von dem absolut Reinen, in welchem keine Spur der Sünde vorhanden ist, gilt, dass er *ἁμαρτίαν οὐκ ἔχει*; das Verhältniss dieses *ἁμαρτίαν ἔχειν* zu *περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει* (V. 6.), wobei der Wille des Menschen der Sünde dient (oder: wo die Sünde das dominirende Lebensprincip ist), ist demnach nicht als das des Gegensatzes (etwa so, dass *ἁμαρτίαν ἔχειν* ein Behaftetsein mit der Sünde, wobei diese nicht gewollt wird, bezeichnete)**), sondern dahin zu bestimmen, dass dieses (das *περιπατεῖν ἐν*

---

*) Habere peccatum, non est: nunc in peccato esse, sed ob peccata reum posse fieri.

*) Auch *Ebrard* giebt das Verhältniss der beiden Ausdrücke zu einander nicht richtig an, wenn er sagt, dass „beim *ἔχειν ἁμ.* nicht der Mensch in der *ἁμαρτία*, sondern die *ἁμαρτία* in dem Menschen ist", da offenbar auch der, der in der *ἁμαρτία* ist, diese in sich hat.

τῷ σκότει) eine bestimmte Species des *ἁμαρτίαν ἔχειν* ist. Haben wir gleich als Christen, die aus Gott geboren sind, nicht mehr Sünde in der Weise, dass das *περιπ. ἐν τῷ σκότει* von uns gilt, so hören wir damit doch nicht auf noch Sünde zu haben; leugnen wir dies, behaupten wir überall keine Sünde zu haben, dann findet bei uns das statt, was Joh. im Folgenden sagt. *ἑαυτοὺς πλανῶμεν*) nicht = „wir irren uns", was *πλανώμεθα* heissen würde*); sondern, wie *Sander* erkl.: „wir verführen uns, bringen uns in die Irre vom Heile (oder besser: von der Wahrheit) weg"; durch jene Behauptung, die eine Lüge (kein *unbewusster* Irrthum) ist, betrügt sich der Christ (denn nicht von Nichtchristen redet h. der Ap.) selbst um die Wahrheit, der er keinen Raum in sich lässt. Richtig bemerkt *Braune*, dass *ἑαυτὸν πλανᾶν* die Selbstthätigkeit markirt, welche das Medium mit seiner passiven Form zurücktreten lässt. — *καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν*) ist nicht blosse Wiederholung des *ἑαυτοὺς πλανῶμεν*, sondern fügt diesem noch ein neues Moment hinzu. — *ἡ ἀλήθεια*, wie V. 6., ist weder = studium veri (*Grotius*), noch = castior cognitio (*Semler*), noch auch = Aufrichtigkeit, oder: Wahrheitssinn (*Lücke* in der 2. Ausg.), oder wie *de Wette* erkl.: „die Wahrhaftigkeit der Selbstkenntniss und Selbstprüfung" **), sondern die Wahrheit in ihrem objektiven Wesen (*Lücke* in der 1. Ausg., *Bmg.-Crus.*, *Düsterdieck*, *Brückner*, *Braune*). *Bmg.-Crus.* sagt mit Recht: „*ἀλήθεια* braucht nicht in subjektivem Sinne genommen zu werden, das Subjektive liegt im *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*". Die hier gebrauchten Ausdrücke: *ἑαυτ. πλανῶμεν* und *ἡ ἀλ. οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* sind nicht milder (*Sander*) als die entsprechenden Ausdrücke V. 6.: *ψευδόμεθα* und *οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθ.*, sondern stärker (*Ebrard*), da in *ἑαυτ. πλ.* die Selbstverschuldung, in *ἡ ἀλήθ. οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* die Negirung des Wahrheitsbesitzes schärfer markirt ist.

V. 9. Nicht blosse Antithese des vorigen Verses, sondern Weiterführung des Gedankens; „es folgt als Nachsatz nicht etwa nur dies, dass *wir* dann wahrhaftig sind,

---

*) Wenn *Ebrard* hiegegen bemerkt, es dürfe nicht behauptet werden, „das Medium *πλανᾶσθαι* heisse „sich irren", hingegen *πλανᾶν ἑαυτόν* „sich selbst verführen", so ist dies keineswegs zutreffend, zumal nicht gesagt ist, dass *πλανᾶσθαι* immer die Bedeutung „sich irren" hat, sondern, dass das deutsche „sich irren" im Griech. nicht durch *πλανᾶν ἑαυτόν*, sondern durch *πλανᾶσθαι* ausgedrückt werde.

**) Ungenügend ist auch die Erkl. *Ewald's*: „Die Wahrheit über dies Verhältniss der Dinge und daher leicht auch über jedes Andere".

sondern das ungleich grössere und überraschend herrliche, dass *Gott* dann sich als den Wahrhaftigen, als den πιστός καὶ δίκαιος, gegen uns thatsächlich bewährt" (*Ebrard*). — ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) ὁμολογεῖν heisst nicht *erkennen* (*Socin*: confiteri significat interiorem ac profundam suorum peccatorum agnitionem *), sondern *bekennen*; es versteht sich, dass das Bekenntniss hier nicht als rein äusserliche Handlung gemeint ist; doch genügt es auch nicht, es nur als „*innere* Thatsache, welche in der ganzen innern Richtung des Gemüths gegründet ist" (*Neander*) zu fassen; es ist vielmehr das wirkliche (wenn auch nicht *immer* laute) Aussprechen der im Innern erkannten und vor sich selbst bekannten Sünden, auch hier ist es das Wort, worin sich das innere Leben zu bethätigen hat **). — Das zu Bekennende sind: αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν d. h. die Sünden der Christen, die die einzelnen Erscheinungen des ἁμαρτίαν ἔχειν sind (so auch *Braune*); daher der Plural ***). — Mit Recht macht *Ebrard* darauf aufmerksam, dass Joh. h. als Gegenstand des Bekennens nicht das abstracte ἔχειν ἁμαρτίαν, sondern τὰς ἁμαρτίας d. i. die bestimmten, konkreten, einzelnen begangenen Sünden" nenne; „das blosse Bekenntniss in abstracto, dass man Sünde habe, würde ohne die Anerkenntniss der konkreten einzelnen Sünden keine Wahrheit haben, sondern zur blossen Phrase zusammenschrumpfen." — πιστός ἐστι καὶ δίκαιος) Beides *ist* Gott zwar in sich selbst, er wird es nicht erst durch unser Bekennen der Sünden; aber dieses ist die Bedingung, unter der er sich an uns als πίστος καὶ δίκαιος thatsächlich bezeugt †). Diese beiden Epitheta sind zwar nicht

---

*) Eben so sagt *Bmg.-Crus*: ὁμολογεῖν ist nicht gerade *bekennen*, sondern *erkennen*, einsehen, sich bewusst werden, entgegen dem εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἁμαρτίαν"; aber gerade dem εἰπεῖν steht ὁμολογεῖν nur dann genau entgegen, wenn es in seiner natürlichen Bedeutung genommen wird.

**) Es versteht sich von selbst, dass das Bekennen vor Gott gemeint ist; wenn aber *Braune* hinzufügt: „und zwar ein solch lebhaftes und tiefes, dass es ein öffentliches, kirchlich geordnetes wird", so trägt er ein Moment ein, auf das hier nichts hindeutet. Aecht katholisch sagt *a. Lapide*: „Quam confessionem exigit Johannes? Haeretici solam generalem quae fit Deo admittunt; Catholici etiam specialem requirunt. Respondeo: Johannem utramque exigere, *generalem pro peccatis levibus, specialem pro gravibus*.

***) Auch hier fassen *Socin*, *Grotius* (Si fatemur nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii) u. A. ἁμαρτίαι von den Sünden *vor* der Bekehrung.

†) Nicht genügend ist die Erklärung *Semler's*: „logice intelligendum est; nec enim in Deo jam demum oritur nova ratio tanti praedi-

gleichbedeutend, aber doch, wie ihre Zusammenstellung bezeugt, sinnverwandt: Gott wird *πιστός* genannt, sofern er als der Verheissende das, was er verheissen hat, auch erfüllt; Hebr. 10, 23.: *πιστὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος;* Hebr. 11, 11.; vornehmlich, sofern er die Segensverheissung, die für die Gläubigen in der Thatsache ihrer Berufung liegt, an ihnen vollzieht, indem er sie durch Erweisung seiner Gnade dem Ziele der Berufung zuführt; (nach *Ewald*, was aber ferner liegt, „sofern er sein schon im A. T. beständig gegebenes Versprechen hält): 1. Kor. 1, 9.: *πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ;* 10, 13. 2. Kor. 1, 18—21. 1. Thess. 5, 24.: *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς' ὃς καὶ ποιήσει;* 2. Thess. 3, 3. Diese Bedeutung hat *πιστὸς* auch hier, wie aus dem folgenden *ἵνα* etc. hervorgeht. Mit Unrecht nennt *Ebrard* demnach die Beziehung der Treue Gottes hier auf seine Verheissungen uud Zusagen ein Hereintragen fremdartiger Ideen, indem er sagt' „es sei hier die Rede von der Treue gegen das seinem eignen Wesen verwandte Wahrheits- und Lichtwesen, das in uns, sofern wir unsere Sünden bekennen, waltet“. — Als *δίκαιος* wird Gott im N. T. bezeichnet, sofern er behufs der Realisirung seines Gnadenreiches jedem — ohne *προσωποληψία* — das zutheilt, was ihm, nach Gottes richtiger Beurtheilung, gemäss seiner Stellung, die er zu Gott (oder zu dem Reiche Gottes) einnimmt, zukommt, indem Gott dabei als der *Richter* gedacht ist; die Idee der Gerechtigkeit Gottes und die seiner richterlichen Thätigkeit gehören aufs engste zusammen: Gott ist *ὁ δίκαιος κριτής* 2. Tim. 4, 8.; er richtet *ἐν δικαιοσύνῃ* Apgesch. 17, 31. (Offb. Joh. 19, 11.) oder *δικαίως* 1. Petr. 2, 23.; seine *κρίσις* ist eine *κρίσις δικαία* 2. Thess. 1, 5. Die Beziehung der *δικαιοσύνη* Gottes auf seine richterliche Thätigkeit findet im N. T. durchgehends statt, auch da, wo von jener die Rede ist, ohne dass diese dabei ausdrücklich erwähnt wird. Da die Erweisung der *δικαία κρίσις* Gottes in der gerechten Vertheilung der Strafe und des Segens besteht, so kann nicht nur da, wo dieses beides zusammen (wie 2. Thess. 1, 5. ff.), sondern auch da, wo nur eins von beiden genannt wird, auf die *δικαιοσύνῃ* rekurrirt werden; Gott *straft* als der *δίκαιος*, aber er *segnet* auch als der *δίκαιος* und zwar zwecks der Realisirung seines Reiches, die da-

---

cati, sed in his christianis succrescit nova cognitio tantae rei“. Nicht von unserer Erkenntniss, sondern von der thatsächlichen Beweisung Gottes ist die Rede.

von abhängt, dass das Gute den vollendeten Sieg über das Böse gewinnt. Gegen den, der *ἐν τῷ σκότει* wandelt, erweist sich Gott als *δίκαιος* dadurch, dass er ihn *κατακρίνει;* gegen den, der *ἐν τῷ φτωί* wandelt, dadurch, dass er von ihm immer mehr Alles, was dessen völlige *κοινωνία μετὰ τοῦ θεοῦ* hindert (nämlich sowohl sein Schuldbewusstsein als auch seine ihm noch anhaftende *ἀδικία*) wegnimmt und ihn zuletzt das volle Heil erben lässt, das denen bereitet ist, die Gott lieben (vrgl. 2. Tim. 4, 8.). Hier wird Gott δίκαιος genannt, sofern sein Absehen darauf gerichtet ist, denen die im Lichte wandelnd ihre Sünden bekennen, das zu ertheilen, was ihnen zukommt, nämlich den Segen, der durch das Folgende: ἵνα etc. genannt wird. Richtig ist die Bedeutung von *δίκαιος* von *Baumg.-Crusius, Düsterd., Brückner, Braune* angegeben; *) unrichtig dagegen ist es δίκαιος h. auf die *strafende* Thätigkeit zu beziehen (*Drusius:* justus, quia vere punivit peccata nostra in filio suo), aber auch, es = bonus, lenis, aequus (*Grotius, Lange, Carpzov* u. A.) zu erklären, denn diese Bedeutung hat *δίκαιος* nirgends im N. T.; es ist h. mit πιστός sinnverwandt **), weil die gemäss der *δικαιοσύνη* Gottes stattfindende Segensertheilung von Gott verheissen ist und sich nach seiner Verheissung vollzieht, doch darf es deshalb nicht für gleichbedeutend damit (*Hornejus:* = in promissis servandis integer) gehalten werden. Nach Röm. 3, 26. haben es h. einige Ausleger = δικαιῶν erklärt, dies ist jedoch um so unberechtigter, als gerade jene Stelle durch die Nebeneinanderstellung beider Begriffe ihre differente Bedeutung bezeugt ***). Nach katholischer Ansicht soll

---

*) Ungenügend ist die Erkl. *Ewald's*, nach der Gott h. gerecht genannt wird, weil er „wohl weiss und erwägt, dass Er allein der Schöpfer, wir sein dem Irrthume und der Sünde ausgesetztes Geschöpf sind, und nach dieser gerechten Erwägung handelt".

**) Auch in der Stelle Röm. 3, 3—5. sind *πίστις* und *δικαιοσύνη* als sinnverwandte Begriffe gebraucht, jedoch auch hier so, dass *δικαιοσύνη* die Beziehung auf die richtende Thätigkeit Gottes nicht verloren hat; *Meyer* z. d. St. erklärt *δικαιοσύνη* wegen des Gegensatzes gegen *ἡ ἀδικία* allgemein durch „Rechtheit"; allein jene Beziehung tritt sowohl in dem: *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;* als auch V. 6. in *πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον*, hervor.

***) Nicht minder ungenau ist es, wenn *Ebrard* sagt: „Gott beweist sich gegen uns als den, welcher δίκαιος ist, indem er nicht bloss gerecht ist, sondern auch *gerecht macht*", zumal *δικαιοῦν* nicht „gerecht *machen*" heisst. Nicht zutreffend ist auch *Ebrard's* Behauptung, dass hier und Röm. 1, 17.—3, 26. „die Gerechtigkeit Gottes als der Quell in Gott erscheint, aus welchem sein erlösendes, sündevergebendes und sündeüberwindendes Verhalten quillt". Dieser Quell ist

sich *πιστός* auf die peccata mortalia, *δίκαιος* auf die p. venialia beziehen*). — *ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας)* *ἵνα,* nicht = „so dass" (*Castellio*: ita justus, ut condonet), hat hier (wie in andern Stellen des N. T.) seine *Zweck*beziehung nicht strenge festgehalten (also nicht: „*damit*"), sondern es giebt an, was das Ziel der göttlichen Treue und Gerechtigkeit ist, in dessen Erreichung sie sich an dem Menschen bethätigt; *Luther* übers. daher richtig: „*dass*". *De Wette's* Erklärung, der *Braune* beistimmt: „in der göttlichen Treue liegt das Gesetz oder der Wille die Sünden zu vergeben", ist insofern nicht genügend, da das *ἀφιέναι* etc. nicht nur der *Wille*, sondern die *Bethätigung* der göttlichen Treue und Gerechtigkeit ist. — *τὰς ἁμαρτίας* weist zurück auf *ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας*, also: „die von uns bekannten Sünden". Die *Erlassung* d. i. Vergebung der Sünden ist demnach vermöge der göttlichen Treue die erste Folge des Bekenntnisses; die zweite bezeichnet Joh. durch die Worte: *καὶ καθαρίσῃ***) *ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*). Hierdurch wird nicht der erste Gedanke epexegetisch (*Semler*), nur in bildlicher Weise (*Lange*), wiederholt; sondern die Worte drücken dasselbe aus, wie die entsprechenden Worte des 7. Verses, mit dem der 8. u. 9. Vers aufs engste zusammenhängen (*Düsterd.*, *Braune*; *Brückner* erklärt sich nicht bestimmt); *καθαρίζειν* hat h. dieselbe Bedeutung, wie dort und *ἀδικία* (nicht = poena peccati, *Socin*) ist synonym mit *ἁμαρτία*; es sind zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache; vrgl. Kap. 5, 17. ***).

---

vielmehr die sich der Verschuldung der Menschen gegenüber als *χάρις* manifestirende *ἀγάπη* Gottes; in der Römerstelle wird darauf Kap. 3, 24. hingewiesen, hier aber wird der *Quell* der Erlösung nicht erwähnt. — Die Erklärung von *Calov*: justa est haec peccatorum remissio et ex justitia debita, sed Christo non nobis, und die von *Sander*: „Der Herr ist gerecht, indem er dem auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld sich berufenden Sünder die Sünde — erlässt, weil es ungerecht wäre, die Bezahlung zweimal zu fordern", bringen Beziehungen in diese Stelle hinein, die ihr fremd sind.

*) *Suarez*: *Fidelis* est Deus, cum condonat poenitentibus peccata mortalia; *justus*, cum justis condonat venialia, quia, sc. justi per *opera* (!) poenitentiae, charitatis etc. merentur de condigno hanc condonationem.

**) Die L. A. *καθαρίσει* entspricht der Stelle: Luk. 22, 30., wo nach der beglaubigtsten L. A. auf *ἵνα* auch zuerst der Konj., und dann der Indik. folgt; nicht aber der von *Ebrard* citirten Stelle Joh. 6, 40., wo der Indikativsatz nicht als abhängig von *ἵνα* gedacht ist. Ueber *ἵνα* c. Ind. vrgl. *A. Buttmann's* Grammat. S. 202. *Winer* S. 258 f. VII. S. 271 ff.

***) Indem auch *Weiss* beide Ausdrücke von der Sündenvergebung erklärt, sucht er den Vorwurf der Tautologie dadurch abzuweisen, dass

Die Ordnung, in der die beiden die erlösenden Thätigkeiten Gottes aussagenden Sätze mit einander verbunden sind (*Myrberg*: ordo verborum ponit remissionem ante abrogationem), weist darauf hin, dass die Reinigung vermittelst der Vergebung geschieht. — Der Zusammenhang spricht entschieden dafür, als Subjekt zu πιστός ἐστι etc., nicht Χριστός, sondern (mit *Lücke, de Wette, Düsterdieck, Braune* u. A.) ὁ θεός zu denken; denn wenn auch V. 7. das καθαρίζειν als Wirkung des αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet wird und Kap. 2, 2. Ἰ. Χρ. Subjekt ist, so ist doch in diesem Abschnitt ὁ θεός das Hauptsubjekt; V. 5. ὁ θεὸς; V. 6. αὐτός, selbst V. 7. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; es ist demnach das Blut Christi als das Mittel gedacht, durch welches *Gott* die Reinigung von den Sünden schafft. Mit *Sander* anzunehmen, dass *Gott und Christus* zusammen das Subjekt bilden*), ist hier eben so ungehörig, wie V. 5. unter αὐτοῦ beide zusammen zu verstehen. So sehr auch bei Johannes Gott und Jesus Christus zu einer Einheit zusammentreten, so werden sie doch immer von ihm unterschieden und nie als Ein Subjekt dargestellt.

V. 10. Nicht Wiederholung, sondern „Verstärkung von V. 8.“ (*Bmg.-Crusius*). Wie sich V. 8. an das Ende von V. 7., so knüpft sich dieser Vers an V. 9. an. — ἐὰν εἴπωμεν) wie V. 8. — ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν) ist im Wesentlichen gleichbedeutend mit ὅτι ἁμαρτ. οὐκ ἔχομεν;

---

er sagt: „ist die begangene Sünde als Befleckung gedacht, so ist es durchaus richtig, dass Gott uns die Sünde vergibt und dadurch uns von jeder Ungerechtigkeit reinigt, weil eben die Sünde damit, dass Gott sie vergiebt, vor ihm zu existiren und somit auch uns zu beflecken aufgehört habe“; so richtig aber auch das h. Gesagte ist, so kann es doch nicht dazu dienen, jenen Vorwurf zu widerlegen, denn da das καθαρίζειν in diesem Sinne nicht Folge des ἀφιέναι ist, sondern jenes in diesem besteht, so drücken beide Sätze doch nur einen und denselben Gedanken aus.

*) Dafür, dass Christus mit als Subjekt zu denken sei, führt *Sander* an, dass *Christus* gleich im folg. Kap. δίκαιος genannt wird; allein er übersieht dabei ganz die verschiedene Beziehung, die das Wort in den beiden Stellen hat: denn in uns. Verse steht δίκαιος von einem Verhalten gegen die Menschen; Kap. 2, 1. aber von dem Verhalten Christi zu dem göttlichen Willen; und wenn *Sander* ferner sagt, dass es Hebr. 9, 14. geradezu von Christus heisse, dass Er die Gewissen reinige, so ist das nicht richtig, da dort τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ Subjekt ist, eben so wie hier V. 7.; und dort noch ausdrücklicher als hier *Gott* als der bezeichnet ist, von dem die Reinigung ausgeht, denn das αἷμα τ. Χρ. reinigt, da es τῷ θεῷ als Opfer dargebracht ist. Uebrigens soll damit nicht gesagt sein, dass die Vergebung und Reinigung nicht ebensowohl Christo zugeschrieben werden könnte, als Gott, nur folgt daraus nicht, dass hier ὁ Χριστός das Subjekt ist.

nur darin hiervon unterschieden, dass jenes eine Thätigkeit, dieses einen Zustand bezeichnet (so auch *Braune*); der hier gebrauchte Ausdruck ist durch das pluralische *τὰς ἁμαρτίας* und den Begriff *ἀδικία* (V. 9.) hervorgerufen, wodurch das sündliche Wesen bestimmter als Thätigkeit bezeichnet ist, als durch *ἁμαρτία* V. 7. Die Perfektform beweisst nicht, dass *ἡμαρτήκαμεν* von dem Sündigen vor der Bekehrung (*Socin*, *Russmeyer*, *Paulus* u. A.) gemeint sei, es ist vielmehr hier, wie in allen Versen vorher, von dem Sündigen der Christen die Rede; denn die *frühere* Sünde zu leugnen, konnte keinem Christen einfallen *). Das Perf. erklärt sich sowohl aus dem Joh. Sprachgebrauche, nach welchem eine in die Gegenwart hinein dauernde Thätigkeit oft in dieser Tempusform dargestellt wird, als auch daraus, dass das Bekenntniss sich jedesmal auf die zuvor begangenen Sünden bezieht. — *ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν*) entspricht dem *ἑαυτοὺς πλανῶμεν*; es hebt hervor, dass der Christ durch die Leugnung seiner Sünde, Gott (*αὐτὸν* i. e. *τὸν θεόν*) der Lüge zeihe. In *ποιεῖν* liegt, wie *Düsterd.* bemerkt, eine gewisse vorwurfsvolle Bitterkeit; vrgl. Joh. 5, 18. 8, 53. 10, 33. 19, 7. 12. Dieser Gedanke setzt den Ausspruch Gottes voraus, dass auch der Christ sündige, worauf auch V. 9. *πιστός ἐστι* etc. hindeutet; denn hat Gott den Christen unter der Bedingung des Bekenntnisses seiner Sünde Vergebung derselben verheissen, so ist damit auch jener Ausspruch von Seiten Gottes gethan. *καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ* (i. e. *τοῦ θεοῦ*) *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*) *ὁ λόγος*, entsprechend dem Begr. *ἡ ἀλήθεια* V. 8., bezieht sich genau auf das vorhergehende *ψεύστην* etc. *Lücke* erkl. es richtig: „die Offenbarung Gottes, insbesondere des Evangelium Jesu Christi“ (so auch *Brückner*, *Düsterd.*, *Braune*); mit *Oecum.*, *Grotius*, *de Wette* u. A. insbesondere das Alte Testament darunter zu verstehen, wird durch den Gedankenzusammenhang verboten, da hier nicht von der Sündhaftigkeit *des Menschen überhaupt*, sondern von dem *ἁμαρτάνειν der Christen* die Rede ist **).

---

*) Deshalb ist es auch nicht richtig, ἡμαρτήκ. auf Gegenwart und Vergangenheit zu beziehen, wie *Hornejus* erklärt: si dixerimus nos non tantum peccatum nunc non habere, sed nec peccatores unquam fuisse.

**) Dies haben die Ausleger mehr oder weniger (auch *Düsterdieck* und *Ebrard*) übersehen; wiewohl es auch für das Verständniss von Kap. 2, 1. 2. wichtig ist. Mit Recht aber kann Joh. voraussetzen, dass das Wort Gottes die absolute Sündlosigkeit der Christen leugne, denn — abgesehen davon, dass auch das A. T. die δίκαιοι nicht als

Ebrard erklärt ὁ λόγος τ. ϑ. als die „Selbstauskündung des Wesens Gottes, welche sowohl in den alt- und neutestamentlichen Wortoffenbarungen als in den Thatoffenbarungen sich ihr Dasein gegeben hat“, so dass auch der λόγος Ev. Joh. 1, 1. mit eingeschlossen zu denken ist; allein daraus, dass die h. genannten Momente aufs engste zusammengehören, folgt nicht, dass jener Begr. hier oder sonst irgendwo diese weitschichtige Bedeutung hat. — Die Worte οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν erklärt *Bmg.-Crusius* falsch: „wir haben es aufgegeben, oder auch: wir sind nicht geschickt, fähig für dasselbe“; es bedeutet vielmehr: „es ist nicht in den hertzen lebendig eingetrukt“ *(Spener)*; es ist uns ein äusserliches, innerlich fremdes geblieben.

Kap. II.

V. 2. *Lachm.* hat nach A. B. Vulg. ἐστι vor ἱλασμός gesetzt. — Statt μόνον hat B. μόνων, was wohl nur für ein Versehen zu halten ist. — V. 3. Ursprüngliche Lesart des Sin. ist φυλάξωμεν statt τηρῶμεν; doch ist es später corrigirt. — V. 4. A. B. Sin. al. Clem. Thph. etc. (*Lachm. min.*; *Tisch.* VII.) lesen nach λέγων: ὅτι; was in C. G. K. al. fehlt (*Tisch.* II); *Lachm. maj.* hat ὅτι eingeklammert. Möglich, dass ὅτι später als störend weggelassen ist. Sin. hat pr. m. zu ἡ ἀλήθεια den Zusatz: τοῦ ϑεοῦ. — V. 6. οὕτως vor περιπατεῖν (l. r. nach C. K. Sin. al. pl. Copt. etc. Thph. etc. *Tisch.*) ist unsicher; A. B. al. Vulg. (*Lachm.*) lassen es aus; vielleicht ist es zur stärkern Hervorhebung des καϑώς etc. eingeschoben. — V. 7. ἀγαπητοὶ) statt der Recepta: ἀδελφοί (G. K. etc.) schon von *Griesb.* nach überwiegender Autorität aufgenommen. — Der Zusatz: ἀπ' ἀρχῆς nach ἠκούσατε (l. r. nach G. K. etc.), schon von *Griesb.* für verdächtig gehalten, ist mit Recht von *Lachm.* u. *Tisch.* (nach A. B. C. Sin. al.) getilgt; es ist aus dem Vorherg. hinzugefügt; anders urtheilt freilich *Reiche.* — V. 8. ἐν ὑμῖν) l. r. Die Lesart ἐν ἡμῖν, von *Griesb.* empfohlen, ist durch A. zu schwach bezeugt. — V. 10. Statt ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν (l. r. nach B. G. K. al. *Tisch.*) haben A. C. Sin. al.: οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (*Lachm.*). — V. 13. Statt der l. r. γράφω ὑμῖν παιδία (K. al.) ist nach A. B. C. G. Sin., vielen Minuskeln, Versionen u. K.-V. ἔγραψα ὑμῖν παιδία (*Lachm.*, *Tisch.*; auch von *Griesb.* empfohlen) zu lesen; das Weitere s. z. d. St. Statt τὸν πονηρὸν liest Sin. ir-

---

vollendete Heilige schildert — ist in jeder evangelischen Verkündigung ein wesentliches Moment die παράκλησις an die Gläubigen, welche offenbar das Sündehaben und Sündethun derselben zur Voraussetzung hat.

rigerweise τὸ πονηρόν. — V. 14. Statt τὸν ἀπ' ἀρχῆς liest B. offenbar nach Kap. 1, 1. τὸ ἀπ' ἀρχῆς, was von *Buttm.* jedoch nicht aufgenommen ist; in B. fehlt nach ὁ λόγος der Zusatz τοῦ Θεοῦ. — V. 15. Statt τοῦ πατρός (l. r. nach B. G. K. Sin. al. Vulg. Syr. utr. etc. Oec. Thph. etc.) lesen A. C. al. Θεοῦ; welche LA. die richtige ist, lässt sich nicht entscheiden, da eine absichtliche Aenderung der einen in die andere nicht nachzuweisen ist. *Ebrard* hält Θεοῦ für ursprünglich, jedoch ohne ausreichende Gründe. *Lachm.* u. *Tisch.* haben die l. r. beibehalten. — V. 17. Obgleich *Griesb.* die Auslassung von αὐτοῦ nach ἐπιθυμία (nach A.) billigt, muss es doch für ächt gelten. Die Schwierigkeit desselben erklärt leicht, warum es ausgelassen wurde. Bei einigen latein. Vätern findet sich am Schlusse des Verses der Zusatz: *quo modo et Deus manet in aeternum,* den *Bengel* ohne Grund für ächt zu halten geneigt ist. — V. 18. Der Artikel vor ἀντίχριστος ist mindestens zweifelhaft; *Lachm.* u. *Tisch.* haben ihn weggelassen; er fehlt in B. C. Sin. (pr. m.). — V. 19. Statt ἐξῆλθον ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* (nach A. B. C.) wohl die ungewöhnlichere Form ἐξῆλθαν für ächt zu halten. Sin. hat jedoch ἐξῆλθον. — Die allgemein herrschende LA.: ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν hat *Buttm.* in ἀλλ' οὐκ ἐξ ἡμῶν ἦσαν umgeändert, seiner Angabe zufolge nach B., *Tisch.* hat diese LA. nicht notirt. Im Folgenden liest *Tisch.*: εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν nach B. C. al.; *Lachm.* dagegen hat die l. r.: εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν beibehalten, nach A. G. K. Sin. al. pler. Vulg. etc. Auffallend ist es, dass auch *Buttm.* — gegen das Zeugniss von B. — die l. r. hat. Welche LA. die richtige ist, lässt sich nicht entscheiden. — V. 20. *Buttm.* om. καὶ vor οἴδατε nach B.; das (nach der Angabe von *Tisch.* maj.) von B. dargebotene πάντες statt: πάντα hat *Buttm.* jedoch nicht aufgenommen. — V. 23. Die Worte ὁ ὁμολογῶν — ἔχει fehlen (nach G. K. etc. Oec.) in der Recepta: *Calvin, Milius, Wolf* u. A. halten sie nicht für ächt; allein sie sind durch A. B. C. Sin. etc. etc. hinlänglich bezeugt und mit Recht von *Griesb.*, *Scholz, Lachm., Tisch.* in den Text aufgenommen. — V. 24. Die l. r. οὖν nach ὑμεῖς ist mit Recht von *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. C. Sin. al. Vulg. etc. getilgt. — ἐν τῷ πατρὶ) l. r. nach A. C. G. K. al. Syr. utr. Sah. al. Thph. Oec. (*Tisch.*). *Lachm.* hat ἐν (nach B. Vulg. etc.) weggelassen. Das Ausfallen der Präp. erklärt sich vielleicht daraus, dass sie als überflüssig erschien. Sin. liest ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐν τῷ υἱῷ. — Statt ἠκούσατε hat Sin. als singuläre Lesart beidemale ἀκηκόατε. — V. 25. Statt ἡμῖν hatte *Lachm.* in d. kl. Ausg. nach B. ὑμῖν (*Buttm.*) aufgenommen; in d. grössern Ausg. aber steht mit Recht ἡμῖν, was fast von allen Autoritäten geschützt ist. — V. 27. Ueber die von *Tisch. VII.* nach B.* recipirte Form ἐλάβατε vrgl. *Ph. Buttmann's* ausf. Grammat. §. 96. Anmerk. 9. u. *Winer* S. 68. VII. S. 71. — Statt ἐν ὑμῖν μένει ist mit *Lachm.* u. *Tisch.*, was schon *Griesb.* empfahl: μένει ἐν ὑμῖν (nach A. B. C., Sin. mehreren Versionen (etc.

zu lesen. Nach B. hat *Buttm.* statt ἀλλ' ὡς die wahrscheinlich durch Korrektur entstandene LA.: ἀλλά aufgenommen. Statt der l. r. τὸ αὐτὸ χρῖσμα (A. B. G. K. etc. Thph. Oec. Hier.), von *Lachm.* beibehalten; von *Bengel, Lücke, Brückn.* gebilligt, hat *Tisch.* τὸ αὐτοῦ χρ. nach C. 4. 5. 7. al. aufgenommen, was von *Reiche* u. *Braune* gebilligt wird; Cod. Sin. hat gleichfalls αὐτοῦ, aber statt χρῖσμα „πνεῦμα"; s. d. Ausleg. — Statt διδάσκει ὑμᾶς liest *Lachm.* in der gr. Ausg.: διδ. ἡμᾶς, wahrsch. Druckfehler, da es weder von ihm, noch von *Tisch.* als besondere Lesart bemerkt ist. — μενεῖτε) l. r. nach G. K. al. (*Tisch.*); statt dessen hat *Lachm.* nach A. B. C. Sin. al. die von *Griesb.* empfohlene Lesart μένετε aufgenommen. Das überwiegende Zeugniss der Autoritäten ist für diese Lesart, die wahrscheinlich später nach V. 24. geändert ist; *Reiche* hat sich jedoch für die l. r. entschieden; *Düsterd., Ewald, Braune* und jetzt auch *Brückner* ziehen mit Recht μένετε vor. — V. 28. Die Anfangsworte καὶ νῦν — ἐν αὐτῷ fehlen in Sin. — Statt ἵνα ὅταν (l. r. nach G. K. al. Thph. Oec. *Tisch.*) ist mit *Lachm.* nach A. B. C. Sin. al. Copt. Sah. ἵνα ἐὰν zu lesen. Statt ἔχωμεν (l. r. nach A. G. K. etc. Oec.) lesen *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. C. al. Thph.: σχῶμεν. Sin. hat pr. m. σχῶμεν, corrigirt: ἔχωμεν. Die Worte ἀπ' αὐτοῦ liest Sin. nicht vor, sondern nach παρουσίᾳ αὐτοῦ. — V. 29. Die l. r.: ὅτι πᾶς (*Lachm., Tisch. II.*) findet sich in B. G. K., mehreren Minuskeln, Versionen, K. V.; A. C. Sin. al. Vulg. lesen: ὅτι καὶ πᾶς (*Tisch. VII.*); ist καί, wozu *Tisch.* (ed. maj.) bemerkt: cujus addendi nulla causa erat; ex Johannis vero usu est, ächt, so dient es dazu: „die Congruenz des Gefolgerten mit der Prämisse hervorzuheben" (*Ebrard*).

V. 1. u. 2. stehen mit dem unmittelbar Vorhergehenden im engsten Gedankenzusammenhang, indem sie es weiter bestimmen und abschliessen.

V. 1. Der Ap. hatte Kap. 1, 7. des Blutes Christi, 1, 9. der Treue und Gerechtigkeit Gottes gedacht — beides in Bezug auf die Vergebung und Reinigung der Gläubigen: jetzt weist er tröstend auf Christus als den Parakletus hin, wodurch das Frühere erst seine nothwendige Ergänzung erhält. Doch giebt er zuerst kurz den Zweck seiner bisherigen Auseinandersetzung an. — *Τεκνία μου)* Eben so Kap. 3, 18.; *ohne μου* 2, 12. 28. 3, 7. Joh. wählt diese Anrede: tum propter aetatem suam, tum propter paternam curam et affectum *(Hornejus).* In Betreff der Wortform sagt *Lorinus* richtig: diminutiva nomina teneri ac blandientis sunt

amoris signa. Der Ap. Paulus gebraucht Gal. 4, 19. dieselbe Anrede in bestimmter Beziehung auf die geistliche Vaterschaft, in der er zu seinen Lesern stand. — ταῦτα γράφω ὑμῖν) ταῦτα wird von *Bengel* auf das Folgende, von *Grotius* auf dieses und das Vorhergehende, von den meisten Auslegern (*Lücke*, *Bmg.-Crusius*, *de Wette*, *Sander*, *Düsterdieck*, *Braune*) mit Recht nur auf letzteres bezogen; es geht aber weder nur auf die V. 6. ausgesprochene Wahrheit, noch auch bloss auf die im Vorhergehenden enthaltene „Ermahnung zur Selbsterkenntniss und Reue“ (*de Wette*), noch auch bloss auf das Wort von der Vergebung und Reinigung, sondern auf das „Ganze in seiner lebendigen Harmonie“ (*Düsterdieck;* so auch *Braune*) *). — ἵνα μὴ ἁμάρτητε) Angabe des Zweckes, warum der Ap. das Vorhergehende geschrieben; die Motivirung, die *Calvin* giebt: ne quis putet eum peccandi licentiam dare, quum de misericordia Dei concionatur, die sich auch bei *Augustin*, *Beda*, *Calov*, *Bengel*, *Hornejus*, *Düsterd.*, *Ewald* u. A. findet, ist unrichtig, da sich der Ernst des Ap. gegen die Sünde bereits scharf und bestimmt ausgesprochen hat, und der Zusammenhang, in welchem vorher von der Vergebung der Sünde die Rede war, eine solche Muthmassung auf keine Weise aufkommen lässt **). — καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ) καὶ ist weder = „dennoch“ (*Bmg.-Crusius*), noch = *sed* (Vulg.); es verbindet als reine Kopula einen neuen Gedanken mit dem Vorhergehenden. Durch ἐὰν wird die

---

*) *Ebrard* bezieht ταῦτα auf die beiden Sätze: 1, 6—7. u. 8—10., in denen die einen scheinbaren Widerspruch involvirenden Gedanken: 1. „dass wir schlechterdings nicht in der Finsterniss wandeln dürfen“ und 2. „dass wir schlechterdings geständig sein müssen, Sünde zu haben und zu begehen“, enthalten sind, und nimmt an, dass durch 2, 1. dieser scheinbare Widerspruch dadurch aufgelöst werde, dass er hier jenen theoretischen Sätzen zwei daraus sich ergebende praktische Folgerungen gegenüberstelle, nämlich 1. die, „dass wir nicht sündigen *sollen*“; 2. die, „dass wir, wenn wir gesündigt haben, daran denken *sollen*, dass wir in Christo einen Fürsprecher haben“; allein dagegen ist zu beachten: 1. dass durch eine solche Umbiegung der theoretischen Sätze in praktische Vorschriften das oben bezeichnete Problem in der That nicht aufgelöst wird; 2. dass die in 1, 6—7. und 1, 8—10. ausgesprochenen Gedanken nicht im Verhältnisse der Koordination zu einander stehen, sondern der Gedanke von 1, 8—10. dem von 1, 6—7. subordinirt ist; 3. dass dabei vorausgesetzt wird, der Ap. habe eigentlich schreiben sollen: καὶ ἵνα εἰδῆτε, ὅτι, ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν, was jedoch unrichtig ist, da das Fürsprecheramt Christi im Vorhergehenden nicht erwähnt ist.

**) Unrichtig erklärt *Socin* ἁμαρτάνειν = manere in peccatis; *Löffler* gar = „ungetauft bleiben“.

Möglichkeit des Sündigens zugegeben; unrichtig erklärt *Calvin:* Conditionalis particula „si quis“ debet in causalem resolvi; nam fieri non potest quin peccemus. Ob es für den Christen möglich sei *nicht* zu sündigen, sagt Joh. nicht. Von dem neuen Lebensgeiste aus, der dem Gläubigen mitgetheilt ist, kann derselbe nicht sündigen; dennoch aber liegt für ihn in seiner innern und äussern Weltstellung die Möglichkeit des Sündigens — und diese ist es, die der Ap. ins Auge fasst. *Socin* entstellt den Gedanken des Ap., indem er erklärt: si quis peccat i. e. post Christum agnitum et professionem nominis ipsius adhuc in peccatis manet, necdum resipuit etc.; denn einerseits kann der wahre Christ zwar sündigen, aber nicht in den Sünden bleiben, und andrerseits ist dem, der in den Sünden bleibt, Christus nicht der *παράκλητος*. Richtig *Besser:* „Wenn Jemand sündigt — nicht mit muthwilligem Thun der Sünde, sondern trotz des Willens in seinem Gemüthe, der zur Sünde *nein* sagt“. — *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα)* Aus der 1. Pers. Plur. ergiebt sich, dass das voraufgehende *τις* ganz allgemein gedacht ist; der Ap. redet kommunikativ, indem er sich selbst nicht ausgeschlossen wissen will *). Unnöthig ist es zur Verbindung dieses Satzes ein: „der wisse, dass“ oder: „der tröste sich damit, dass“ oder Aehnliches zu suppliren; denn eben das *ἁμαρτάνειν* der Gläubigen ist es, wodurch Christus veranlasst wird, ihr Paraklet zu sein. Das Verbum *ἔχειν* deutet darauf hin, dass Christus den Gläubigen angehört **). — Das Wort *παράκλητος* hat sowohl eine allgemeine, als auch eine speciell juridische Bedeutung; in jener, in der es = „Beistand“ oder „Helfer“ ist, steht es Ev. Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7., wo der heilige Geist so genannt wird, weil derselbe durch sein Zeugniss die Jünger in alle Wahrheit leitet; s. *Meyer* zu Joh. 14, 16. ***); hier dagegen ist es

---

*) *Augustin:* *habemus* dixit, *non habetis*; maluit se ponere in numero peccatorum, ut habeat advocatum Christum, quam ponere se pro Christo advocato et inveniri inter damnandos superbos. — *Socin* meint, der Ap. rede in der 1. Person, non quod revera ipse esset unus ex illis, qui adhuc peccarent, sed ut melius indicet, id quod affirmat pertinere ad omnes, quibus evangelium annunciatum est; offenbar unrichtig. Willkürlich *Grotius:* Non dicit: habet ille advocatum, sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem ecclesiae Christus more advocati Deo patri commendat.

**) *Besser*: „Er hat sich selbst zu dem Unsrigen gemacht, hat unserm Glauben ein ewig gültiges Anrecht an Ihn gegeben“.

***) Darin, dass im Ev. Joh, der heil. Geist, hier aber Christus *παράκλητος* genannt wird, liegt um so weniger ein Widerspruch, als

in der juridischen Bedeutung = „advocatus, patronus causae“, oder noch specieller = „intercessor, *Fürsprecher*“ gebraucht, indem es in enger Verbindung mit dem folgenden *ἱλασμός* steht und auf das *ἀφιέναι* und *καθαρίζειν* (Kap. 1, 9.) zurückblickt; so dass in Christus das vorbildliche Thun des Hohenpriesters, der für das Volk fürbittet, zu seiner vollen Erfüllung gekommen ist. Der Gedanke des Ap. ist demnach — wie fast sämmtliche Ausleger anerkennen *) — derselbe, der Röm. 8, 34. (*ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*), Hebr. 9, 24. (*εἰςῆλθεν ὁ Χριστὸς — εἰς — τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προςώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*) und Hebr. 7, 25. ausgesprochen ist **). — *πρὸς τὸν πατέρα*) *πρὸς* in demselben Sinne, wie Kap. 1, 2. — Gott wird *πατήρ* genannt, weil der *παράκλητος* der Sohn Gottes ist und auch wir (die gläubigen Christen) durch ihn *τέκνα τοῦ θεοῦ* geworden sind Kap. 3, 1. 2. — *Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον*) Nicht als der Logos, sondern als der *fleischgewordene* Logos, der sein *αἷμα* (Kap. 1, 7.) zur Versöhnung vergossen hat, ist Christus der Paraklet — und zwar, sofern er *δίκαιος* ist; *δίκαιος* ist auch hier weder = lenis et bonus *(Grotius)*, noch = *δικαιῶν* (s. *Wolf* z. d. St.); aber auch nicht = fidelis et verax, quatenus id praestat quod promisit, se scilicet suis adfuturum *(Socin)*; dem Sprachgebrauch entsprechend liesse sich *δίκαιος* von der (richterlichen) Gerechtigkeit verstehen *(Beda:* justus advocatus, injustas causas non suscipit), allein dann müsste das Adjektiv bei *παράκλητον* stehen; unrichtig erkl. *Ebrard* es = *δίκαιος καὶ δικαιῶν*, diese Erklärung ist um so unstatthafter, als das *δικαιοῦν* nichts weniger als Sache des *παράκλητος* ist; durch den Zusatz *δίκαιος* wird Christus den *ἁμαρτάνουσι* entgegengestellt als ein solcher, der seiner Beschaffenheit nach geeignet ist, Paraklet der

---

es Joh. 14, 16. ausdrücklich *ἄλλον παράκλητον* heisst, wodurch Christus andeutet, dass er selbst der eigentliche *παράκλητος* sei, der heil. Geist aber sein Stellvertreter.

*) *Ebrard*, der h. dieselbe Erklärung giebt, erklärt den Ausdruck im Evang. des Johannes = „Tröster“ ὅς *παρακαλεῖ* (richtiger *παρακαλεῖταί* Med.) nach dem Hebr. מְנַחֵם LXX. Hiob. 16, 2.; allein an dieser Stelle steht nicht *παράκλητος*, sondern *παρακλήτωρ;* unrichtig ist auch die Erklärung *Hofmann's* (Schriftbew. II. 2. S. 15 ff.) = „Lehrer“ (vrgl. *Meyer* und *Hengstenberg* zu Joh. 14, 16.).

**) Dieser Gedanke steht nicht, wie es scheinen könnte, in Widerspruch mit Joh. 16, 26.; denn auch in diesem Worte ist eine bleibende Vermittlung durch Christus ausgezeigt, wie denn Christus die Erhörung des Gebetes in seinem Namen wie dem Vater, so auch sich selbst (14, 13.) zuschreibt.

Sünder zu sein, d. h. als ein solcher, der dem Willen Gottes vollkommen genugthut; der „gerecht und unbefleckt und ohne Sünde“ *(Luther)* ist. „Nur als der Heilige, in dem das heilige Urbild der Menschheit sich verwirklicht darstellt, kann Er die Sünder bei dem himmlischen Vater vertreten“ *(Neander)*.

Anmerk. Wie Christus sein Fürsprecheramt bei dem Vater führt, sagt Joh. nicht; eine dogmatische Entwickelung desselben gehört nicht hieher, doch ist es wichtig die Hauptmomente hervorzuheben, die sich aus der Darstellung des Ap. ergeben; dies sind folgende: 1) der Paraklетus ist *Jesus*, der bei dem Vater verherrlichte Erlöser; also weder bloss seine göttliche, noch bloss seine menschliche Natur, sondern der Herr in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit; 2) die Voraussetzung ist die Versöhnung der Menschen mit Gott durch sein Blut; 3) seine Fürbitte bezieht sich auf die in ihrem Lichtwandel noch sündigenden Gläubigen und 4) sie ist eine reale Thätigkeit, in der er die Seinen (damit Gott an ihnen in der Vergebung und Heiligung seine Treue und Gerechtigkeit beweise) bei Gott, als seinem (und ihrem) Vater vertritt. Hält man diese Momente fest, so findet sich in der apostolischen Darstellung einerseits kein Grund zu einer krass-sinnlichen Auffassung, die *Calvin* mit folgenden Worten bestreitet: obiter notandum est, nimis crasse errare eos, qui patris genibus Christum advolvunt, ut pro nobis oret. Tollendae sunt eiusmodi cogitationes, quae coelesti Christi gloriae derogant; — andrerseits aber auch keine Berechtigung zu einer Verflüchtigung der Idee, wie sich nicht wenige Ausleger einer solchen schuldig gemacht haben. Schon *Beda* hat sich davon nicht frei erhalten, indem er sagt, die Interpellation bestehe darin, dass Christus sich als Mensch Gott darstelle und non voce, sed miseratione für uns bitte, und demnach die intercessio nicht als eine actio realis, sondern nur als eine actio interpretativa gelten lassen will. Noch mehr aber verflüchtigt sich der Gedanke, wenn die Intercession nur als die fortwährende Wirkung der von Christus durch die Dahingabe seines Lebens in den Tod vollendeten Erlösungsthat aufgefasst wird, was wohl die Meinung von *Bmg.-Crus.* ist, wenn er sagt: „Gewiss dachten die Apostel an keine eigentliche mündliche Intercession, sondern durch die That, in seinem Werke *)“. — Mit Recht sagt *Lücke*: „Der Sinn dieser Vorstellungsweise ist kein anderer, als der, dass Jesus Christus auch in

---

*) Aehnlich *Köstlin* (S. 61.): „Christus ist der ewige παράκλητος, aber er bittet den Vater nicht, sondern der Sinn seines Mittleramtes ist einfach dieser, dass um seiner willen auch der Vater die lieb hat, welche ihm glauben“. Auch *Frommann* (S. 472 f.) findet in der Darstellung des Ap. nur eine symbolische Ausdrucksweise, wodurch die Fortsetzung des Versöhnungswerkes Christi in seinem Stande der Erhöhung bezeichnet wird.

seiner δόξα beim Vater seine Versöhnungsthätigkeit fortsetze. Wäre Christus nicht der ewige Paraklet für uns bei Gott, so wäre seine erlösende und versöhnende Thätigkeit nur auf sein irdisches Leben beschränkt, und könnte in so fern nicht als ewig und vollkommen gedacht werden“; allein unzureichend ist es, wenn es dann weiter heisst: „Ohne den ewig thätigen Erlösungs- und Versöhnungsgeist Christi, ohne das πνεῦμα Χριστοῦ wäre Christus kein vollkommner, kein lebendiger Christus“; denn nicht von dem πνεῦμα Christi, sondern von dem persönlichen Christus selber redet Johannes. Auch die Erklärung *de Wette's*: das Fürsprecheramt Christi sei die Verknüpfung der Idee des verherrlichten und des leidenden Messias, genügt nicht, da bei ihr die objektive Realität in eine subjektive Vorstellung umgedeutet wird. — Richtig sagt *Neander*: Wenn Christus als der — Vertreter bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wenn nur die Wirkungen des von ihm einmal vollbrachten Werkes auf ihn selbst übertragen würden. — — Joh. denkt sich den lebendigen Christus als persönlich fortwirkend in seinem Werk, als Den, welcher mit derselben heiligen Liebe, mit der er auf Erden sein Werk als Vermittlung für die sündige Menschheit vollbrachte, fortwirkt in seinem verklärten Zustande bei seinem Vater. Er ist es in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, durch den der Zusammenhang der durch ihn erlösten und mit Gott versöhnten Menschheit mit Gott als dem Vater stets vermittelt wird“. Vrgl. auch *Meyer* zu Röm. 8, 34. u. *Braune* in d. dogmat. Grundgedanken der Stelle.

V. 2. **καὶ αὐτὸς** = et ipse, idemque ille; **καὶ** ist auch hier einfache Kopula, weder in quia *(a Lap.)*, noch in nam aufzulösen. — **αὐτός** geht auf Ἰησ. Χριστὸν **δίκαιον** zurück, wobei die Bestimmung **δίκαιον** nicht unbeachtet zu lassen ist; gegen den Zusammenhang bezieht *Paulus* es auf *Gott*. — **ἱλασμός ἐστι**) das Wort **ἱλασμός**, das im N. T. nur noch Kap. 4, 10, und zwar eben so wie h. mit **περὶ τῶν ἁμ. ἡμῶν** verbunden, vorkommt, *kann* nach Ezech. 44, 27 (= חַטָּאת das Sündopfer *(Lücke* 3. Aufl.) bedeuten, ist h. aber in der Bedeutung von כִּפֻּרִים 3. Mos. 25, 9. 4. Mos. 5, 8. zu nehmen, und zwar so, dass Christus der *ἱλασμός* genannt wird, sofern er die Sündenschuld durch sein *αἷμα* getilgt hat. Diese Beziehung auf das Opferblut Christi wird zwar nicht von dem Begr. **ἱλασμός** *an sich* *), wohl aber vom Gedankenzusammenhange ge-

---

*) Bei den LXX. kommt nicht nur ἱλασμός als Uebersetzung des Hebr. סְלִיחָה (Ps. 129, 4. Dan. 9, 9.) vor, sondern wird auch **ἱλάσκεσθαι** = *gnädig sein, vergeben* gebraucht (Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9.)

fordert, da der Ap. dem Blute Christi Kap. 1, 7. die reinigende Kraft, von der er dort redet, nur zuschreiben kann, weil er die Versöhnung darin begründet weiss.

Anmerkung. In der klassischen Gräcität ist ἱλάσκεσθαι (als Medium) = ἵλεων ποιεῖν, aber in der h. Schrift kommt es niemals in dieser aktiven Bedeutung, wobei Gott das Objekt wäre, vor, sondern an allen Stellen, wo die LXX. dieses Wort gebrauchen, sei es als Uebersetzung von כִּפֶּר (Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9.) oder von סָלַח (Ps. 24, 11. 2. Kön. 5, 18), oder von נִחַם (2. Mos. 32, 14), ist Gott das Subjekt und das Objekt die Sünde oder der sündige Mensch; Hebr. 2, 17. ist Christus das Subjekt und das Objekt gleichfalls τὰς ἁμαρτίας. Fast eben so verhält es sich mit ἐξιλάσκεσθαι, das im N. T. gar nicht, im A. T. dagegen als Uebersetzung von כִּפֶּר viel häufiger als das Simplex vorkommt; nur wo dieses Verb. von dem Verhältnisse zwischen Menschen gebraucht ist, nämlich 1. Mos. 32, 21. und Sprüchw. 16, 14. ist der klassische Sprachgebrauch festgehalten, sonst aber ist bei ἐξιλάσκεσθαι, mag als Subjekt Gott (wie Ezech. 16, 63.), oder der Mensch, namentlich der Priester gedacht sein, das Objekt entweder der Mensch (3. Mos. 4, 20. 5, 26. 6, 7. 16. 6, 11. 16. 17. 24. 30. 33. Ezech. 45, 17) oder die Sünde (2. Mos. 32, 30; beides zusammen 3. Mos. 5, 18. 4. Mos. 6, 11) oder auch ein durch die Sünde entweihtes Heiligthum (das Allerheiligste 3. Mos. 16, 16: der Altar 3. Mos. 16, 18. 27. 33. Ezech. 43, 22); nur Zach. 7, 2. findet sich ἐξιλάσασθαι τὸν κύριον, wo der hebr. Text jedoch לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה hat. Hiernach bezeichnet ἱλασμός in der h. Schrift nicht die Versöhnung Gottes, sei es mit sich selbst oder mit den Menschen, also nicht placatio (oder wie *Myrberg* erklärt: propitiatio) Dei, sondern die Entsündigung oder Versöhnung des Sünders mit Gott, wie es denn im N. T. niemals heisst, dass Gott versöhnt ist, sondern vielmehr, dass wir mit Gott versöhnt sind *).

— gänzlich ohne Beziehung auf ein Opfer. — Dennoch ist die Erklärung von *Paulus*: „Er (nämlich Gott) ist lauter Ausübung des Erbarmens wegen der sündhaften Verfehlungen" nicht zu rechtfertigen, weil einerseits nicht Gott das Subjekt ist und andrerseits der ἱλασμός Christi nicht die Vergebung selbst ist, sondern das die Vergebung Bewirkende.

*) Vergl. hiezu *Delitzsch* in s. Komment. zum Br. an die Hebr. zu Kap. 2, 17. S. 94 ff. Doch ist zu bemerken, dass *Delitzsch*, indem er die biblische Vorstellungsweise richtig angiebt, seiner eingehenden Erörterung die Idee der „Selbstversöhnung der Gottheit mit sich selber", also eine Idee, welche in der heil. Schrift nicht enthalten ist, zu Grunde legt. — Von mehreren Auslegern wird bemerkt, dass ἱλασμός, im Unterschiede von καταλλαγή = „Versöhnung", durch „*Sühnung*" oder „*Versühnung*" zu übersetzen sei. Eigentlich sind zwar Versöhnung und Versühnung ein und dasselbe Wort, allein im Sprachgebrauch hat sich allerdings der Unterschied fixirt, dass das letztere Wort die

Grotius, *S. G. Lange* u. A. nehmen ἱλασμός = ἱλαστήρ; allerdings bezeichnet jenes Abstractum den persönlichen Christus, allein durch diese Umsetzung in das Concretum büsst der Ausdruck des Ap. seinen eigenthümlichen Charakter ein; „das Abstr. ist umfassender, intensiver; vrgl. 1 Kor. 1, 30“ (*Brückner*); es giebt zu verstehen, „dass Christus nicht der Versöhner durch irgend etwas ausser ihm, sondern durch sich selbst ist“ (*Lücke* 2. Aufl.), und dass es keine Versöhnung ausser durch ihn giebt*). — Das Verhältniss von ἱλασμός zu dem vorhergehenden παράκλητον lässt sich verschieden auffassen; entweder nämlich ist παράκλ. der weitere Begr., in welchem ἱλασμ. mit enthalten ist, *Beda:* advocatum habemus ap. Patrem qui interpellat pro nobis et propitium eum ac placatum peccatis nostris reddit; oder umgekehrt: ἱλασμ. ist der weitere Begr., dem der der Fürbitte untergeordnet ist, also wie *de Wette* sagt: „ἱλασμός geht nicht bloss auf den Opfertod Jesu, sondern schliesst als allgemeinere Idee die Fürsprache als die fortgehende Versöhnung mit ein“ (so auch *Rickli*, *Frommann*); oder endlich die beiden Begriffe sind einander koordinirt, indem Christus ἱλασμός in Betreff seines vergossenen Blutes, παράκλητος dagegen in Betreff seiner gegenwärtigen Thätigkeit beim Vater für die durch sein Blut mit Gott Versöhnten ist. Gegen die erste Auffassung spricht die mit καὶ αὐτός beginnende Satzbildung, wodurch ἱλασμ. als ein Begr. markirt wird, der nicht schon in dem Begr. παράκλητος enthalten, sondern von demselben unterschieden ist; gegen die zweite Auffassung entscheidet, dass die Versöhnung, als welche Christus bezeichnet wird, sich auf *Aller* Sünden, seine Fürsprache dagegen nur auf die Sünden der ihm angehörenden Gläubigen bezieht. Es bleibt sonach nur die *dritte* Auffassung als die allein richtige übrig (so auch *Braune*). Das Verhältniss ist dieses, dass

---

Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses durch eine zu leistende Sühne bezeichnet; nur ist es ungenau zu behaupten, dass der Begriff ἱλασμός *an sich* die Strafbestimmung in sich habe, zumal ἱλάσκεσθαι dieselbe weder im klassischen noch im biblischen Sprachgebrauche in sich schliesst und auch ἐξιλάσκεσθαι im A. T. sich zwar meistens auf ein Opfer, wodurch die Sünde bedeckt wird, bezieht, jedoch auch ohne diese Beziehung (vergl. Sir. 3, 28.) gebraucht wird.

*) Mit dem Ausdruck ἱλασμός steht es eben so, wie mit andern Abstractis, mit denen Christus bezeichnet wird; wie mit ζωή, ὁδός, ἁγιασμός u. a. Wer fühlt es nicht, dass hiermit etwas viel Umfassenderes gesagt ist, als mit den Concretis: ὁ ζωοποιῶν, ὁ ὁδηγῶν, ὁ ἁγιάζων etc.?

die Fürsprache des verherrlichten Christus den in seinem Tode bewirkten *ἱλασμός* zu ihrer Voraussetzung hat*), doch ist der Satz *καὶ αὐτός* nicht blos hinzugefügt, ut causa reddatur, cur Christus sit advocatus noster (*Hornejus*, eben so *Beza*, *Lorinus*, *Sander* u. A.), denn dadurch wird ihm seine Selbständigkeit genommen; der darin enthaltene Gedanke dient nicht blos zur Erläuterung oder Begründung des vorhergehenden, sondern er ist auch an sich bedeutungsvoll, da er das Verhältniss Christi zu der gesammten Sünderwelt hervorhebt. — *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) *περὶ* drückt die Beziehung ganz allgemein aus: „*in Betreff*"; zu bemerken ist dabei, dass *ἐξιλάσκεσθαι* bei den LXX. meistens mit *περί* konstruirt wird, nach dem Hebr. כִּפֶּר עַל. Die Idee der Stellvertretung ist in *περί* nicht angedeutet. — Zu *τῶν ἁμαρτ. ἡμ.* vrgl. Kap. 1, 9.; es sind nicht bloss die Sünden der Christen (*ἡμῶν* i. e. fidelium; *Beng.*) *vor* ihrer Bekehrung, sondern auch die, welche von ihnen in ihrem christlichen Leben begangen werden, gemeint; vrgl. Kap. 1, 7. Unstatthaft ist *Ebrard's* Meinung, dass diese Worte nur als Vorbereitung für den folgenden Zusatzgedanken zu *ἱλασμός* hinzugefügt seien; vielmehr boten sie sich dem Ap. — auch ohne Rücksicht auf das Folgende — dar, indem erst vermöge ihrer der Begriff seinen vollständigen Ausdruck hat. — *οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*) Erweiterung des Gedankens, in Bezug auf das vorhergehende *περὶ τ. ἁμ. ἡμῶν*, um die Universalität der Versöhnung zu markiren. Unrichtig ist es, unter *ἡμεῖς* die Juden und unter *κόσμος* die Heiden zu verstehen (*Oecum.*, *Cyrill.*, *Hornejus*, *Semler*, *Rickli* u. A.); *ἡμεῖς* sind vielmehr die Gläubigen und *κόσμος* ist die Gesammtheit der ungläubigen Menschheit; so *Spener*, *Paulus*, *de Wette*, *Lücke*, *Sander*, *Neander*, *Düsterd.*, *Braune* u. A. — *Bmg.-Crus.* stimmt dieser Erklärung bei, nur dass er unter *κόσμος* nicht die Menschheit neben einander (extensive), sondern: nach einander (protensive) verstehen will, allein diese Unterscheidung ist unpassend; es liesse sich eher noch sagen, dass Joh. sich zunächst den *κόσμος*, wie er zu seiner Zeit

---

*) Unrichtig sagt *Köstlin* (S. 180.): „Christus ist *παράκλητος*, indem er *ἱλασμός* ist, d. h. Hohepriester und zugleich Opfer, ein Hohepriester, der sich selbst darbringt, und *ἱλασμός*, indem er *παράκλητος* ist, d. h. ein Opfer, das sich selbst opfert"; denn weder bezeichnet *παράκλ.* das Hohepriesterthum Christi, seinem ganzen Umfange nach, noch heisst *ἱλασμός* „Opfer".

existirte, dachte, ohne jedoch den Begriff darauf zu beschränken. Ganz willkürlich ist offenbar die Erklärung *Augustin's* und *Beda's*, wodureh κόσμος = ecclesia electorum per totum mundum dispersa sein soll. Das Versöhnungsopfer ist für *die ganze Welt*, für die gesammte von Gott abgefallene Menschheit dargebracht; erlangen nicht Alle den Segen desselben, so liegt der Grund davon nicht in einem Mangel der efficacia desselben; richtig sagt daher *Düsterdieck:* „die Versöhnung ist kritischer Natur; nach dieser hat die Versöhnung der ganzen Welt ihre reale efficacia für die ganze Welt; den Gläubigen bringt sie das Leben, den Ungläubigen den Tod". Ganz ungehörig behauptet *Calvin:* sub *omnibus* reprobos non comprehendit, sed eos designat, qui simul credituri erant et qui per varias mundi plagas dispersi erant (ähnlich *Beza); dagegen* gilt das Wort *Bengels:* quam late peccatum, tam late propitiatio. Das ausdrücklich hinzugefügte *ὅλου* setzt die Sache ausser allen Zweifel. — Hinsichtlich des Genitivs: *περὶ ὅλ. τοῦ κόσμου* sagt *Winer* (S. 509; VII. S. 536.): „statt dessen hätte entweder: *περὶ τῶν ὅλου τ. κ.*, oder statt der ersten Worte: *περὶ ἡμῶν* geschrieben werden können; ähnl. Hebr. 9, 7"; manche Ausleger ergänzen dagegen geradezu *τῶν*, so *Grotius, Semler, Wilke* (Hermeneutik II. S. 145.), *de Wette, Düsterdieck*; wie schon Vulg. übersetzt: „pro totius mundi" und *Luther:* „für der ganzen Welt". Man beruft sich dabei auf Stellen, wie Joh. 5, 36 *); Matth. 5, 20., allein die in diesen Stellen vorkommende Konstruktion ist die bekannte comparatio compendiaria, die hier nicht stattfindet, da hier überall keine Komparation ist; es ist daher eine oratio variata anzunehmen, die dem Ap. um so näher lag, als der Begriff *κόσμος* schon an sich den der Sünde einschliesst **).

V. 3—11. Weitere antithetische Darlegung des Lichtwandels der Gläubigen; derselbe wird als *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς θεοῦ* bezeichnet (V. 3—6.); dieses dann weiter als ein *περιπατεῖν, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε* bestimmt (V. 6.) und

---

*) Diese Stelle citirt auch noch *Ebrard*, um seine Behauptung: „Diese Breviloquenz statt περὶ τῶν ὅλου τοῦ κόσμου bedarf keiner Erläuterung" zu begründen (!). —

**) Wenn *Braune*, der die h. gegebene Erklärung des Verses im Ganzen und Einzelnen acceptirt hat, in Bezug auf die h. stattfindende oratio variata sagt: „es ist nicht um des dem κόσμος anhangenden Bösen willen geschehen, da ja auch dasselbe von den Christen gilt (gegen *Huther*)", so zeigt er dadurch, dass er die obige Bemerkung nicht richtig verstanden hat.

als das Wesen dieses Wandels das *ἀγαπᾷν τὸν ἀδελφόν* hervorgehoben (V. 7—11.).

V. 3. *Semler* lässt h. einen neuen Abschnitt anfangen: „nachdem von der Begründung des Heils gesprochen ist, folgt die Ermahnung zur Bewahrung des Heils"; unrichtig; V. 3. knüpft sich eng an Kap. 1, 5. u. 6. an und sagt, worin der Lichtwandel des Christen besteht; deshalb beginnt er auch einfach mit *καὶ*. — *ἐν τούτῳ γινώσκομεν*) *ἐν τούτῳ* geht auf das folg. *ἐάν*; das Objekt wird durch *ὅτι* angegeben; dieselbe Verbindung: Ev. Joh. 13, 35; ähnlich Kap. 4, 13., wo jedoch statt *ἐάν* die Partikel *ὅτι* und Kap. 5, 2., wo *ὅταν* steht. Mit Unrecht schwächt *a Lapide* den Begr. *γινώσκομεν* ab: non certo et demonstrative, sed probabiliter et conjecturaliter; es liegt dem Ap. vielmehr daran hervorzuheben, dass der Christ ein sicheres und gewisses Bewusstsein von dem Wesen des christlichen Lebens habe. Diese Gewissheit ist ihm bewährt durch sichere Thatsachen, in welchen sich ihm die Wahrheit seiner Erkenntniss bezeugt. — *ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν*) *αὐτόν* scheint sich auf das zuletzt genannte Subjekt, V. 2., also auf *Christus* zu beziehen; so erklären *Oecumenius, Erasmus, Grotius, Calov, Spener, Bengel, Semler, Johannsen, Sander, Myrberg, Erdmann* u. A.; allein der tiefere Gedankenzusammenhang ist dawider; Joh. führt nicht den Gedanken von V. 2. weiter, sondern geht auf den Grundgedanken des ganzen Abschnittes zurück: „Wer Gemeinschaft mit Gott hat, der wandelt im Lichte"; das Hauptsubjekt ist *Gott* und darauf ist deshalb *αὐτόν* zu beziehen; so *Calvin, Beza, Lücke, Bmg.-Crus., Ewald, de Wette-Brückn., Ebrard, Düsterd., Braune* *) u. A. — Zu *ἐγνώκαμεν*, was nicht mit *Lange* u. *Carpzov* = „*lieben*" zu erklären ist, bemerken die Ausleger mit Recht, dass darunter nicht eine nur äusserliche, blos theoretische Erkenntniss zu verstehen sei **); es ist die *lebendige* Erkenntniss gemeint, d. i. eine

---

*) Der von *Ebrard* angeführte Grund: „auch im Begriff der *Gebote* liegt es, dass sie als Gebote des Vaters, nicht des Sohnes, bezeichnet werden", ist jedoch nicht stichhaltig; vrgl. Ev. Joh. 14, 15. 21. 23. 15, 10. Mit Recht dagegen weist *Ebrard* auf V. 6. hin, wo *ἐκεῖνος* (Christus) von *αὐτός* unterschieden wird. Auch geht aus diesem Verse hervor, dass Joh. in diesem Abschnitte Christus nicht als den, der Gebote gegeben hat, sondern der den Geboten Gottes gemäss gewandelt hat, betrachtet.

**) *Lorinus*: cognoscere cum quadam voluntatis propendentis approbatione. — *a Lapide*: cognitione non tantum speculativa, sed et practica, quae cum amore et affectu conjuncta est ac in opus derivatur.

solche, in welcher der Gegenstand (Gott) wahrhaft ins innere Leben aufgenommen wird und von da aus Gesinnung und Handlung bestimmt *), so dass das *ἐγνωκέναι* mit dem *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ* (Kap. 1, 6.) nothwendig zusammen ist; doch ist es ungenau *ὅτι ἐγνώκ. αὐτὸν* geradezu mit *Oecum.* durch *ὅτι συνεκράθημεν αὐτῷ* oder mit *Clarius* durch societatem habemus cum eo wiederzugeben. Durch *ἐγνώκαμεν* wird das Moment der Bewusstheit in der Gemeinschaft und damit die Innerlichkeit und Geistigkeit derselben hervorgehoben. — *ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν)* Der Ausdruck *τ. ἐντολ. τηρεῖν* **) bezeichnet das aus innerer treuer Bewahrung der Gebote hervorgehende Befolgen derselben ***); unrichtig ist es, mit *Braune* den Begr. *τηρεῖν* in seinem Unterschiede von *ποιεῖν* h. so zu urgiren, dass darunter nur „das Halten *auf* die Gebote" zu verstehen sei; es schliesst vielmehr den thatsächlichen Gehorsam in sich; dieser Gehorsam ist h. nicht als das Mittel der Gotteserkenntniss, sondern als die Bethäti-

— *Spener*: „Dieses ist nicht ein blosses wissen (1. Kor. 8, 1.), so ohne die liebe seyn kann, — sondern eine erkäntnüs, die in das hertz kommet und auch den willen erfüllet, nemlich mit vertrauen". — *de Wette*: „Erkenntniss des Herzens, nicht des Verstandes, wobei auch die Thatkraft vorausgesetzt wird". — *Lücke*: „die Erkenntniss Gottes im eminenten Sinne, aber nicht, sofern sie einerlei ist mit der Liebe Gottes, sondern nur sofern sie wahrhaft praktisch den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in wachsender Liebe zu dem als Licht erkannten Gott kundgiebt".

*) Nicht mit Unrecht polemisirt *Weiss* gegen die gangbare Auffassung des *γινώσκειν* bei Joh., sofern darin der Begriff des Erkennens nicht von der Vermischung mit andern Begriffen rein erhalten ist, indem aber *Weiss* sagt, dass bei Joh. nur „an das auf unmittelbarer Anschauung und Kontemplation beruhende Erkennen zu denken sei", und bemerkt, „es liege in der Natur der Sache, dass bei dieser Intuition und Kontemplation das Objekt in das gesammte Geisteswesen des Menschen aufgenommen wird als eine, ja als *die* bestimmende Macht", stimmt er nicht nur mit der oben gegebenen Erklärung überein, sondern bestimmt er auch den Begriff in der Weise näher, dass er von den Auslegern, die er bestreitet, nicht *so* sehr abweicht, wie seine Polemik vermuthen lässt.

**) Zu beachten ist es, dass Joh. zur Bezeichnung der christlichen Gebote nie *νόμος* gebraucht (was bei ihm *nur* auf das Mosaische Gesetz bezogen wird), sondern meistens: *ἐντολαί* (nur bisweilen *λόγος θεοῦ* oder *Χριστοῦ*); und als Verbum: *τηρεῖν*; nie *ποιεῖν* (ausser Apokal. 22, 14.). — Bei Paulus kommt der Ausdruck *τηρεῖν ἐντολήν* nur 1. Tim. 6, 14. vor; ausserdem im N. T. Matth. 19, 17. (Kap. 28, 20.: *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*).

***) Nur als Curiosum stehe hier die Paraphrase *Semler's*: Si (nos Apostoli) retinemus et magnifacimus hanc ejus doctrinam: Deum esse pariter omnium gentium.

gung derselben gedacht; richtig *Oecum.*: *διὰ τῶν ἔργων ἡ τελεία δεδείκνυται ἀγάπη;* nur hätte er statt *ἀγάπη* „*γνῶσις*" sagen sollen. Zwischen jenen beiden ist dasselbe Verhältniss, wie zwischen der Gottesgemeinschaft und dem Lichtwandel, denn wie jene zu der Gotteserkenntniss, so verhält sich dieser zu dem Beobachten der göttlichen Gebote, welches der konkrete Gehalt des *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* ist.

V. 4. Folgerung aus V. 3., welche die antithetische Beziehung ausdrückt. — *ὁ λέγων* etc.) steht in derselben Bedeutung wie *ἐὰν εἴπωμεν* Kap. 1, 6. Ohne Grund meint *Braune*, dass „in dem Singular ein Fortschritt in der Entfaltung des Gedankens liege". Dass *ἔγνωκα* „mit sichtlicher Rücksichtnahme auf die *Gnostiker*" gesagt sei (*Ebrard*), ist nicht anzunehmen; vielmehr ist *ὁ λέγων* ganz allgemein zu fassen, vrgl. V. 6., hinweisend jedoch auf das Vorkommen eines solchen sittlichen Indifferentismus in den Gemeinden. *αὐτόν*, wie V. 3. = *θεόν*. — *ψεύστης ἐστί*) = *ψεύδεται* Kap. 1, 6; jedoch so, dass dadurch der Gedanke verschärft wird (*Braune*). — *καὶ ἐν τούτῳ* etc.) wie Kap. 1, 8. — Aus der Zusammengehörigkeit der Gotteserkenntniss und der Beobachtung seiner Gebote folgt, dass wer sich jener rühmt, es an dieser aber fehlen lässt, die Wahrheit nicht in sich hat, sondern ein Lügner ist.

V. 5. In diesem Verse bestätigt der Ap. den Gedanken von V. 3., und zwar in Form des Gegensatzes zu V. 4. und mit Hervorhebung eines neuen Moments. — *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ* (i. e. *θεοῦ*) *τὸν λόγον*) Die Partikel *δὲ*, die sich nicht auf V. 3. (*Lücke*), sondern auf die Worte: *καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν* (V. 4.) bezieht, zeigt, dass dieser Vers zu V. 4. in demselben Verhältniss steht, wie Kap. 1, V. 7. zu V. 6; „*τηρῇ* steht mit Nachdruck voran, ebenso *αὐτοῦ* vor *τὸν λόγον*" (*Braune*). — *αὐτοῦ ὁ λόγος* ist synonym mit *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ* V. 3. u. 4. „der Inbegriff der göttlichen Gebote"; *a Lapide:* Dicit *verbum ejus* in Singulari, quia praecipue respicit legem caritatis; haec enim ceteras omnes in se comprehendit. — Das Prädikat lautet nicht *οὗτος ἔγνωκεν αὐτόν*, sondern: *ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται*, womit „eine neue Seite des Gedankens zur Anschauung kommt" (*Ebrard*); *ἀληθῶς*) „*in Wahrheit*" opp. dem Schein und blossen Vorgeben; es steht nachdrucksvoll voran, wie Joh. 8, 31.; mit Bezug auf das vorhergehende *ἡ ἀλήθεια* (*de Wette*); und dient nicht dazu, eine Qualität des *τετελείωται* (*Ebrard*), sondern die Wirklichkeit des *ἐν τούτῳ — τετελείωται*

hervorzuheben (so auch *Brückner*). ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται) ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ ist h. nicht, wie Kap. 4, 9.: „die Liebe Gottes zu uns“ (*Flacius*, *Calovius*, *Bengel*, *Spener*, *Russmeyer*, *Lange*, *Sander* u. A.); auch nicht: „die von Gott gebotene Liebe“ (*Episcopius*), auch nicht: das *Verhältniss* der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen (*Ebrard*: „die mutua amicitia et conjunctio zwischen Gott und dem Christen“) *), sondern: „die Liebe zu Gott“, wie Kap. 2, 15. 3, 17. 4, 12. 5, 3. (*Beda*, *Oecum*.. *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Lorinus*, *Hornejus*, *Paulus*, *de Wette-Brückn.*, *Bmg.-Crus.*, *Lücke*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ewald*, *Braune* u. A.). Diese Erklärung ist vom Gedankenzusammenhang geboten; denn „die Liebe zu Gott“ tritt h. statt der „Erkenntniss Gottes“ V. 3. u. 4. ein. Wie in dieser, so besteht auch in jener die Gemeinschaft mit Gott. Beide: Liebe und Erkenntniss gehören so unzertrennlich zusammen, und sind in ihrem Grunde und Wesen so sehr eins, dass die eine die Bedingung der andern ist **). — Der Begriff τετελείωται ist nicht abzuschwächen, wie bei *Beza*: τελειοῦν hoc in loco non declarat perfecte aliquid consummare, sed mendacio et simulationi opponitur, ut hoc plane sit, quod dicimus: mettre en exécution; sondern er ist in seiner konstanten Bedeutung zu nehmen: „ist vollkommen geworden“; wie Kap. 4, 12. 17. 18. ***). Der Einwand, dass doch kein Christ sich vollkommener Liebe zu Gott rühmen könne, berechtigt nicht zu einer willkürlichen Umdeutung. Der absolute Begr. τηρεῖν αὐτοῦ τὸν λόγον erfordert zu seinem Gegenbilde einen eben so absoluten Begriff (so auch *Brückner*) †).

---

*) Aehnlich *Besser*: „*Die Liebe Gottes in uns*“ pflegt Beides zu umschliessen: *Gottes* Liebe *zu uns*, *durch* welche und *unsere* Liebe zu *Gott*, *in* welcher wir leben. So verhält es sich auch in dieser Stelle“. Diese Erklärung lässt sich eben so wenig, wie die von *Ebrard* sprachlich rechtfertigen; weder eine *Duplicität* noch ein gegenseitiges *Verhältniss* liegt in dem Worte ἡ ἀγ. τ. θεοῦ ausgedrückt.

**) *Grotius* hat zwar nicht Unrecht, wenn er sagt: Amor praesupponit cognitionem; aber eben so richtig ist es zu sagen: Cognitio praesupponit amorem.

***) Auch *Bengel's* Erklärung: perfectum regimen nactus et *perfecte cognitus est* (nämlich: amor Dei erga hominem) entspricht nicht dem Begriff des Wortes.

†) *Ebrard* will zwar den Begriff τετελείωται ungeschwächt erhalten wissen, sieht sich aber doch durch seine Erklärung von ἡ ἀγ. τ. θ. veranlasst, der Erklärung *Beza's* beizupflichten, weil „bei einem *Verhältniss* die *Vollendung* desselben nichts anderes ist, als sein *Abschluss*“. *Ebrard's* Meinung, dass Joh., wenn ἡ ἀγ. τ. θ. = „die

Wo das Wort Gottes vollkommen erfüllt wird, da ist die Liebe zu Gott vollkommen; in dem vollkommenen Gehorsam bezeugt sich die vollkommene Liebe. Dass der Christ diese Vollkommenheit in keinem Augenblicke seines Lebens erreicht hat, sondern immer nur im Wachsthum dazu begriffen ist, ist allerdings wahr, aber darauf reflektirt Joh. hier nicht (so auch *Braune*) *). — ἐν τούτῳ γινώσκομεν) ἐν τούτῳ geht weder auf den im V. 6. enthaltenen Gedanken (*Socin, Ewald*), noch auf ἡ ἀγάπη — τετελ., sondern auf das Halten der Gebote zurück (so auch *Düsterdieck, Ebrard, Brückner, Braune*). Der Gehorsam ist das Merkmal für die Erkenntniss, dass wir ἐν αὐτῷ sind. — ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν) Der Ausdruck bezeichnet die innere Lebensgemeinschaft (anders Apgesch. 17, 28.); es wird dadurch das vorhergehende ἐν τούτῳ — τετελ. und das frühere: ἐγνώκαμεν αὐτὸν zusammengefasst und ist identisch mit κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτοῦ (Kap. 1, 6.), was dadurch in seiner Innerlichkeit markirt wird. Erkenntniss und Liebe Gottes ist Sein in Gott (so auch *Brückner*) **). — *Grotius*, der αὐτῷ von Christus versteht, erklärt verflachend: Christi ingenii discipuli sumus.

V. 6. giebt die nähere Bestimmung, worin das τηρεῖν der Gebote Gottes, und also der Lichtwandel des Christen besteht. — ὁ λέγων) wie V. 4.; h. jedoch mit dem Infinit. konstruirt. ἐν αὐτῷ μένειν) ἐν αὐτῷ geht nicht auf Christus (*Augustin, Hornejus, Wolf, Lange, Neander* u. A.), sondern auf Gott. — μένειν) statt εἶναι V. 5. Beide Ausdrücke sind zwar synonym, aber nicht identisch (*Beza*); in μένειν tritt die Unwandelbarkeit des Seins hervor. *Bengel:* Synonyma cum gradatione: illum nosse, in illo esse,

---

Liebe zu Gott" sei, statt τετελείωται hätte τελεία ἐστίν schreiben müssen, ist — zumal dem Joh. Sprachgebr. gegenüber — ohne Grund.

*) In der Erklärung *Calvin's*: Si quis objiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui Deum ita perfecte diligeret, respondeo: sufficere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem aspiret; und in der *Socin's:* „Est autem perfectio ista caritatis in Deum et obedientia praeceptorum ejus ita intelligenda, ut non omnino requiratur, ne ei quicquam deesse possit, sed tantum ut ejusmodi sit, qua Deus pro sua ingenti erga nos bonitate contentus esse voluit"; sind Beschränkungen aufgestellt, die dem Gedankenzusammenhange des Ap. fremd sind.

**) Im Wesentlichen hiemit übereinstimmend sagt *Weiss:* „V. 3. 4. war gesagt, dass wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, dass wir Gott erkannt haben. Soll also hier ein fliessender Gedankenzusammenhang sein, so muss das Sein in Gott nur ein neuer Ausdruck sein für das Erkannthaben Gottes oder doch unmittelbar mit ihm gegeben sein".

in illo manere. *Frommann* (S. 187.): „Das *Sein* und *Bleiben* in Gott bezeichnet beides eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott. Das letztere beschreibt sie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem ersteren Ausdruck nicht mit enthalten ist". — ὀφείλει) cf. Kap. 3, 16. 4, 11. „*ist verpflichtet*", geht auf ὁ λέγων zurück; es soll hier — genau genommen — nicht gesagt werden, was in Bezug auf das μένειν ἐν θεῷ erforderlich ist, sondern wozu der verpflichtet ist, der *sagt*, dass er in Gott bleibe — wenn er nicht ein Lügner sein will, in dem nicht die Wahrheit ist; V. 4. — καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, καὶ αὐτὸς [οὕτως] περιπατεῖν) Mit diesen Worten wird Christus den Christen als Vorbild hingestellt, nämlich in Bezug auf seinen ganzen Wandel (was sonst im N. T. nur hinsichtlich seiner Selbsterniedrigung und seines Verhaltens in seinem Leiden geschieht; s. m. Komment. zu 1. Petr. 2, 21); *wie* dieser beschaffen war, sagt Joh. nicht; aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden aber geht hervor, dass der Ap. auf ihn hinweist, sofern er die Gebote Gottes hielt und also im Lichte wandelte *). Diese Hinweisung auf Christus als Vorbild findet sich in derselben Form (καθὼς ἐκεῖνος) öfters in unserm Briefe; so 3, 3. 7. 4, 17. vrgl. auch Joh. 13, 15. 15, 10. u. a. St. — περιπατεῖν bezeichnet nicht bloss die Gesinnung, sondern die aus derselben hervorgehende Handlungsweise. Darin, dass Joh. gerade dies hervorhebt (vrgl. namentlich auch Kap. 3, 17. 18.) zeigt sich, wie weit seine Mystik von blosser Gefühlsschwärmerei entfernt ist. — Ueber οὕτως s. die krit. Anmerk.

V. 7—11. Nähere Angabe, was Wesen und Inhalt des τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ oder des περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε sei.

V. 7. ἀγαπητοί) Eine solche Anrede zeigt nicht nothwendig den Anfang eines neuen Abschnittes an, sondern sie drängt sich auch dann hervor, wenn das wovon die Rede ist, den Hörern oder Lesern recht ans Herz gelegt werden soll; dies ist hier der Fall, — οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν) heisst zwar nicht: „ich schreibe euch nicht *von* einem neuen Gebote"; aber auch nicht: „ich schreibe euch *vor*" (*Baumg.-Crus.*); denn diese Bedeutung hat γράφειν nicht; es heisst einfach *schreiben*; mit

---

**) *Semler* periphrasirt: Si quis gloriatur, se suamque doctrinam semper convenisse cum doctrina illa Christi: is sane debet etiam in humanae vitae modo non Judaismum praeferre (!).

einem Objekt verbunden, wie hier) ist es = etwas schriftlich mittheilen, verkündigen; vrgl. Kap. 1, 4. Das Objekt seines Schreibens nennt der Ap. eine ἐντολή; willkürlich ist es das Wort h. in einer andern Bedeutung zu nehmen, als die es immer hat; so *Rickli:* „die ganze Offenbarung der göttlichen Wahrheit, wie sie uns in Jesu Christo gebracht worden ist“ *) (ähnlich *Flacius*, *Calov.* u. A.) und *Ebrard:* „die Verkündigung, dass Gott Licht ist Kap. 1,5“; ἐντολή heisst „Gebot“; dieser Begr. darf nicht mit einem andern vertauscht werden. Die meisten Ausleger (*Augustin*, *Beda*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Luther*, *Calvin*, *Bmg.-Crusius*, *de Wette-Brückner*, *Neander*, *Sander*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ewald* u. A.) verstehen darunter nach V. 9—11. das Gebot der Bruderliebe, Andere dagegen (*Socin*, *Episcopius*, *Calov*, *Schott*, *Lücke*, *Fritzsche*, *Frommann* u. A.) nach V. 6. das Gebot der Nachfolge Christi. Diese beiden Ansichten scheinen einander entgegengesetzt zu sein; sie sind es aber nur dann wirklich, wenn man annimmt, dass Joh. h. ein einzelnes besonderes Gebot — im Unterschied von anderen Geboten — hervorheben wolle. Diese Annahme ist jedoch irrig: das Gebot: nach dem Vorbilde Christi die Gebote (oder das Wort) Gottes zu halten, oder im Lichte zu wandeln, ist kein anderes als das seinen Bruder zu lieben. Joh. redet von Kap. 1, 5 an nicht von verschiedenen Geboten, sondern von dem einen allgemeinen Gebote des christlichen Lebens, welches aus der Wahrheit, dass Gott Licht ist, herfliesst. Auf dieses Gebot bezieht es sich, wenn Joh., um dasselbe seinen Lesern recht ans Herz zu legen, sagt: *οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν*, so dass er mit ἐντολή nicht auf ein Gebot hinweist, welches er erst hernach nennen will, sondern auf das Gebot, welches er bereits im Vorhergehenden (nur nicht bloss V. 6) genannt hat, im Folgenden aber noch näher — nämlich seinem konkreten Inhalte nach — be-

---

*) Mit Unrecht behauptet *Ebrard*, dass ἐντολή „eine praktische Anforderungen unmittelbar in sich schliessende Wahrheit“ ist. Nur die in einer Wahrheit enthaltenen praktischen Anforderungen können — als eine Einheit gedacht — ἐντολή genannt werden, nicht aber die Wahrheit, welche dieselben in sich enthält. Zwar lässt sich die Forderung des Glaubens an die Heilsbotschaft als ἐντολή bezeichnen: allein nicht die Heilsbotschaft selbst; hier aber den Ausdruck in jenem Sinne zu nehmen (*Weiss*), verbietet der Kontext, da weder in dem Vorherg., noch in dem zunächst Folgenden eine Aufforderung zum Glauben ausgesprochen ist.

stimmt. *) Von diesem Gebote sagt Joh., dass es nicht eine *ἐντολὴ καινή* sei **); wie er dies meint, geben die folgenden Worte: *ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς* an; es ist insofern nicht neu, sondern alt, als die Leser es nicht erst durch dieses Schreiben empfingen, sondern es bereits hatten und zwar *ἀπ' ἀρχῆς* d. h. von dem Anfange ihres Christenlebens an, vrgl. Kap. 3, 11. 2. Joh. 5. 6. und für den Ausdruck *ἀπ' ἀρχῆς* noch V. 24. (*Calvin*, *Beza*, *Socin*, *Episcopius*, *Piscator*, *Hornejus*, *Lange*, *Rickli*, *Lücke*, *de Wette-Brückner*, *Sander*, *Neander*, *Besser*, *Düsterd.*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ewald*, *Braune* u. A.). Das Imperf. *εἴχετε*, statt dessen man das Praes. erwarten sollte, weist entweder auf die Zeit, ehe Joh. zu den Lesern gekommen, zurück oder ist zu erklären: „welches ihr bisher schon hattet". Letzteres ist das Wahrscheinlichere. Einige Ausleger weichen von dieser durch den Gedankenzusammenhang geforderten Erklärung ab und nehmen an, dass Joh. das Gebot (nämlich „das Gebot der Liebe") ein altes nenne, weil es bereits von Moses gegeben sei, so: *Flacius*, *Clarius* u. A.; *die griechischen Ausleger* gehen noch darüber hinaus und beziehen es zugleich mit darauf, dass dasselbe den Menschen von Anfang an ins Herz geschrieben sei ***); dies letztere allein hält *Bmg.-Crus.* fest, indem

---

*) Diese Auffassung steht in Uebereinstimmung mit der *Düsterdieck's*, der richtig bemerkt: „Die Lösung des Räthsels liegt darin, dass — — das heilige Gebot, zu wandeln wie Christus gewandelt ist, völlig und wesentlich aufgeht in dem Gebote der Bruderliebe"; sie ist auch von *Braune* acceptirt. Die Gegenbemerkung *Brückner's*, dass die Bruderliebe nur ein *Hauptmoment*, und nicht die volle Erfüllung der Nachfolge Christi sei, kann nur dann für gültig angesehen werden, wenn man die Bruderliebe nicht ihrem ganzen, vollen Wesen nach ins Auge fasst; vrgl. Joh. 13, 34; auch den Ausspruch des Ap. Paulus: *πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη* Röm. 13, 10. — Die von *Ebrard* vorgebrachten Instanzen gegen die Beziehung auf die Bruderliebe haben nur dann eine Bedeutung, wenn das Gebot, welches diese vorschreibt, als ein besonderes von dem Gebot, im Lichte zu wandeln, unterschieden wird.

**) Allerdings erinnert das was Joh. h. sagt an den Ausspruch Christi Joh. 13, 34; auch lässt sich nicht leugnen, dass Joh. dabei hieran gedacht habe, wie auch bei der Stelle 2 Joh. 5., allein daraus folgt nicht, dass das *οὐκ ἐντολ. καιν. γράφω ὑμῖν* sich nicht auf das Vorhergehende, sondern nur auf das Folgende (V. 9) beziehe.

***) In den Scholien bei *Matthaei* heisst es: *εἰ μὲν Ἰουδαίοις ταῦτα γράφει, εἰκότος, τὴν περὶ ἀγάπης ἐντολὴν οὐ καινὴν εἶναι φησί. πάλαι γὰρ αὐτὴν διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο. Εἰ δὲ οὐκ Ἰουδαῖοι ἦσαν, μήποτ' οὖν ἐντολη παλαιά — — ἐστὶν ἡ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις, πάντες γὰρ φύσει ἥμερα καὶ κοινωνικὰ ζῶα ὄντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον.* — *Oecum.* und *Theoph.* verbinden

er sagt: „also wird hier die christliche Sittenlehre als ewiger Vernunftgegenstand dargestellt", wobei er ἀπ᾽ ἀρχῆς „von Anbeginn der Menschengeschichte" erklärt und zu εἴχετε als Subjekt: „ihr als Menschen" denkt. — ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε) Dieser Zusatz dient zu noch genauerer Bestimmung des Vorhergehenden; ἡ παλαιὰ ist wiederholt, mit vorgesetztem Artikel, um diesen Begriff stärker zu betonen. Durch εἴχετε war nur gesagt, dass die Leser im Besitz des Gebotes waren; jetzt bestimmt der Ap. es dahin näher, dass es das Wort (nicht: „der Hauptinhalt des Wortes" *de Wette*) sei, welches sie *gehört* hätten (vrgl. V. 24. 3, 11. 4, 3.), das ihnen also *verkündigt* sei (cf. Kap. 1, 2. 3.), nämlich durch die apostolische Predigt. Der Satz ist demnach nicht, wie *Bmg.-Crus.* meint, wie eine Verbesserung des γράφω zu fassen: „nicht von *ihm* werde es zuerst gegeben, es sei das urchristliche, der λόγος, ὃν ἠκούσατε, nämlich von Christus"; denn ἠκούσατε bezieht sich nicht unmittelbar auf γράφω (*Bengel*), sondern auf εἴχετε *). Ueber den Zusatz ἀπ᾽ ἀρχῆς (l. r.) nach ἠκούσατε, den *Ewald* für ächt hält, s. d. krit. Anmerk.

V. 8. πάλιν ἐντολὴν καινὴν κτλ.) Fast sämmtliche Ausleger nehmen an, dass die ἐντολὴ καινή dieselbe ἐντολή ist, von der V. 7. die Rede war; anders *Ebrard*, der folgendermassen erklärt: „Mit V. 7. beginnt ein neuer Abschnitt, der bis V. 29. geht, worin der Hauptgedanke die Stellung der Leser zum Lichte als einem bereits scheinenden ist; mit der ἐντ. παλαιά ist der Satz Kap. 1, 5.: ὁ θεὸς φῶς ἐστι gemeint, mit der ἐντ. καινή dagegen der folgende Satz: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει**);

---

beides mit einander, indem sie annehmen, dass der Brief an Juden- und Heiden-Christen gerichtet sei.

*) Einen eigenthümlichen Gegensatz zwischen beiden Sätzen vermuthet *Wolf:* Ratio fortassis aliqua reddi possit, cur ἔχειν et ἀκούειν ἀπ᾽ ἀρχῆς sibi invicem subjungantur. Prius enim ad illos spectaverit, qui ex Judaeis ad Christum erant conversi; illi enim jam ante praeceptum hoc de amore mutuo ex lege Mosis et Prophetis cognitum habebant; posterius respiciet Ex-Gentiles, qui idem inter prima evangelicae doctrinae praecepta acceperant; es kommt dies, wenn auch nicht ganz, doch zum Theil auf das hinaus, was die griech. Ausleger zur Erklärung des Ausdrucks: παλαιά beibringen. Die Willkür einer solchen Entgegenstellnng leuchtet von selbst ein.

**) Dieselbe Ansicht findet sich schon bei *Castellio*, *Socin* und *Bengel:* letzterer bemerkt zu ἐντολὴν καινήν: praeceptum novum, quod nobis nunc primum in hac epistola scribitur, und zu ὅτι: quod hoc est illud praeceptum, wozu er dann freilich auffallenderweise hinzufügt: amor fratris, ex luce.

das Relativsätzchen ὅ ἐστιν ἀληθὲς κτλ. gehört als Apposition zu dem nachfolgenden Satze ὅτι ἡ σκοτία κτλ. und giebt an, inwiefern das wesenhafte, wahre Licht bereits zu scheinen angefangen hat, nämlich: dies, dass das Licht bereits scheint, hat eine doppelte Sphäre, in welcher es ein ἀληθές d. i. ein factisch verwirklichtes ist, erstlich in Christo, sodann aber auch ἐν ὑμῖν d. i. in den ephesinischen Lesern selbst und eben so in allen wahren Christen". Diese Erklärung ist jedoch unrichtig, denn 1, kann die Wahrheit: ἡ σκοτία παράγεται κτλ. eben so wenig eine ἐντολή genannt werden, wie der Satz: ὁ θεὸς φῶς ἐστι (s. zu V. 7.); 2, müsste der Relativsatz, wenn er eine voraufgehende Apposition zu ἡ σκοτία κτλ. sein sollte, nach ὅτι stehen; der Struktur des Verses zufolge ist ὅ nothwendig mit dem Vorhergehenden zu verbinden; 3, ist es ein falscher Gedanke, dass das, was der Satz ὅτι ἡ σκοτία aussagt, sich in Christo faktisch verwirklicht habe; die Unrichtigkeit dieses Gedankens verbirgt sich in der Auslegung *Ebrard's* freilich dadurch, dass er dem ἐν αὐτῷ eine andere Relation als dem ἐν ὑμῖν giebt und das Präsens παράγεται meistens in's Perfekt umsetzt*). Auch die Meinung, dass unter der ἐντ. παλ. das Gebot des Lichtwandels, unter der ἐντ. καινή dagegen das der Bruderliebe (V. 9.) zu verstehen sei, ist nicht haltbar, da diese Gebote ihrem Inhalte nach nicht zwei verschiedene Gebote, sondern nur ein und dasselbe Gebot sind. Noch unberechtigter ist die

---

*) *Ebrard* sagt: „Das ewig seiende Licht ist ein bereits erschienenes ἐν αὐτῷ, wiefern in Christo objektivirt das Licht für die Welt aufgegangen ist und die Finsterniss überwunden hat, und ἐν ὑμῖν, wiefern auch den Lesern subjektiv das Licht des Evangeliums bereits aufgegangen ist und sie auch subjektiv von der Finsterniss zum Lichte gedrungen sind". Bei ἐν ὑμῖν sind es also die Leser, in welchen, d. i. in deren Geiste der Uebergang aus der Finsterniss ins Licht stattgefunden hat; bei ἐν αὐτῷ ist es aber nicht Christus, in welchem, sondern die Welt, für welche das in objektiver Weise geschehen ist, sofern nämlich Christus als das Licht in die Finsterniss der Welt eingetreten ist. Dem ἐν αὐτῷ ist h. also eine ganz andere Bedeutung beigelegt, als dem ἐν ὑμῖν, wie die Verschiedenheit der Relation auch deutlich aus der Gegenüberstellung von „objektiv" und „subjektiv" erhellt. — Nicht nur dieser Ausführung liegt die Umsetzung des Präsens παράγεται ins Perf. zu Grunde, sondern sie tritt auch sonst in der Auslegung hervor, so S. 148: „das was wahrhaftig in Chr. u. in euch ist: dass die Finsterniss *vergangen ist* u. s. w."; S. 150: „eben so ist die neue Verkündigung, dass die Finsterniss vergangen ist u. s. w." S. 155: „Es ist die Wahrheit, dass die Finsterniss *vorüber ist*"; wogegen dann freilich S. 159 παράγεται richtig erklärt wird: „die Finsterniss geht vorbei, ist im Vorbeigehen, im Verschwinden begriffen". —

Annahme von *S. Schmid*, dass V. 7. das Grundgesetz des Christenthums, nämlich die Rechtfertigung durch den Glauben; h. aber das Gebot der christlichen Heiligung gemeint sei; und die von *Weiss*, dass unter der ἐντολή V. 7. die evangelische Heilsbotschaft, hier dagegen das Gebot der Liebe zu verstehen sei. Indem der Ap. hier dasselbe Gebot, wie V. 7. im Auge hat, sagt er: *Wiederum als neues Gebot schreibe ich euch das, was wahr ist in ihm und in euch, weil die Finsterniss vergeht und das wahrhaftige Licht schon scheint.* Der Relativsatz ὅ ἐστιν κτλ. dient nicht zur Bestätigung der Aussage, dass das Gebot ein *neues* sei (*Socin, Flacius, Morus, Hornejus, de Wette-Brückner, Lücke* 2. u. 3. Ausg., 1. Ausg., dieses Komment., *Erdmann* u. A.)*); sondern der Ap. bezeichnet damit das Gebot, jedoch nicht in *materialer* Weise, so dass ὅ auf den Inhalt desselben zu beziehen wäre (*Oecumenius, Luther, Baumg.-Crusius, Semler, Frommann, Düsterdieck* u. A.)**), sondern nur in *formaler* Weise, als das, was in Christus und in den Lesern faktisch erfüllt ist; wie das Gebot auch V. 7. nur in formaler Weise durch ἣν εἴχετε ἀπ᾽ ἀρχῆς κτλ. bestimmt war; ὅ ἐστιν —

*) Denn, wenn ὅ ἐστιν κτλ. nach der Absicht des Ap. auf den Begriff der Neuheit des Gebotes bezogen werden soll, so würde er 1, diesem Begr. eine selbstständigere Form gegeben haben, als er als einfaches Attribut des von γράφω abhängigen Objektes ἐντολήν hat; und 2, die Bestätigung des Ausspruches (dass das Gebot ein *neues* sei) nicht in einem Satze gegeben haben, der nicht sowohl die Wahrheit dieses Gedankens nachweist, als vielmehr nur die Sphäre angiebt, wo jene Aussage wahr ist; wozu noch kommt, dass der sich so ergebende Gedanke selbst ein so unklarer ist, dass er, um verstanden zu werden, einer erklärenden Umschreibung bedarf, wie: „dass das Gebot ein neues sei, hat seine Wahrheit in Christo, sofern nämlich dasselbe nicht vor ihm schon existirte u. s. w." (1. Ausg. d. Komment.). Auch wird dabei auf den Begr. der Neuheit des Gebotes ein durch den Gedankenzusammenhang nicht zu begründender Nachdruck gelegt, zumal, wenn man annimmt, dass das folgende ὅτι wieder zur Begründung des in dem Bestätigungssatze ausgesprochenen Gedankens (*Lücke, de Wette, Brückner*) dienen soll.

**) *Düsterdieck* billigt zwar die mit der oben gegebenen Erklärung übereinstimmende Umschreibung *Knapp's*: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καιν. γρ. ὑμῖν τοῦτο ὅ ἐστιν ἀληθὲς κτλ.; bezieht aber doch, unter Annahme einer constructio ad sensum ὅ auf das vorherg. ἐντολήν, so dass dieses das Objekt zu γράφω bildet, welches durch den Relativsatz seine nähere Bestimmung erhält. Mit Recht hat schon *de Wette* gegen diese Konstruktion bemerkt, dass sie grammat. Schwierigkeit habe. Wenn *Düsterdieck* gegen den Einwand *Lücke's*, dass es bei jener Erklärung ἥ ἐστιν ἀληθής heissen müsse, sagt, dass nicht die ἐντολή als solche, sondern ihr Inhalt in Christo u. s. w. verwirklicht sei, so gilt dagegen die Bemerkung *Ebrard's*: „Das in der ἐντ. Gefordete ist doch eben nichts anderes als die ἐντ. selbst; die Forderung selbst ist in Christo verwirklicht, wenn ihr Inhalt in ihm verwirklicht ist". —

ἐν ὑμῖν ist das zu *γράφω* gehörige Objekt und *ἐντολὴν καινὴν* ist als Akkus. der nähern Bestimmung zu fassen; diese Konstr. findet sich schon bei *Ewald*, nur dass er *ἐν αὐτῷ* unrichtig durch: „in dem V. 7. noch zuletzt genannten Worte Gottes" erklärt; in neuester Zeit ist sie mit der h. gegebenen Erklärung von *Braune* acceptirt. Der Sinn ist demnach: das was in Christus und in euch bereits wahr d. h. verwirklicht ist, nämlich das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ* (vrgl. Joh. 15, 10., wo Christus von sich sagt: *ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα)*, schreibe ich euch als ein neues Gebot*). Bei dieser Auffassung ist es an sich selbst klar, dass der Ap. das alte Gebot ein *neues* nennt, nur sofern er es ihnen jetzt von Neuem schreibt; zwar hat man dem Begr. *καινή* gewöhnlich eine andere Beziehung gegeben, indem man es entweder auf die beständige Dauer des Liebesgebotes *(Calvin:* novum dicit, quod Deus quotidie suggerendo veluti renovat; Joannes negat ejusmodi esse doctrinam de fratribus diligendis, quae tempore obsolescat: sed perpetuo vigere) oder darauf bezog, dass dieses Gebot erst mit dem Christenthume in die Welt getreten ist — sei es dass man dabei mehr den Inhalt desselben *(Lücke, de Wette,* 1. Ausg. dies. Komment.) oder mehr das blosse Zeitverhältniss *(Düsterdiek)***) betonte; allein diese Beziehungen sind, als im Kontexte nicht indicirt, rein eingetragen. — Ueber *πάλιν* sagt *Erasmus*: et contrarietatem declarat et iterationem; hic autem non repetitionis sed contrarietatis est declaratio; dieser Erklärung stimmen fast sämmtliche Ausleger bei, indem sie *πάλιν* auf den Begr. *ἐντ. καινήν* beziehen; allein eine gegensätzliche Beziehung ist dem Worte fremd; es ist = „wiederum, abermals" mit *γράφω* zu verbinden und erklärt sich daraus, dass die Leser das

*) Dass Joh. seinen Lesern das, was bei ihnen bereits verwirklicht ist, von Neuem als Gebot aufstellt, ist offenbar nicht auffallender, als dass er ihnen Wahrheiten verkündigt, von denen er selbst sagt, dass sie dieselben bereits wissen (vrgl. V. 21.). *Brückner* giebt zu, dass die h. befürwortete Konstruktion einfach und klar sei, meint aber ohne Grund, dass „das Auffallende dieser Redeweise" durch den Hinweis auf V. 21. nicht gemildert werde.

**) Auf Grund der richtigen Auffassung von *ἀπ' ἀρχῆς* V. 7. findet man das Wesen der Neuheit des Gebots eben hierin indicirt, dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn rein die Zeitbeziehung festgehalten wird; das verlangt freilich auch *Düsterdieck*, allein diese Relation hat doch nur dann eine Bedeutung, wenn man zugleich den Inhalt des Gebots mit in Betracht zieht, wie auch *Düsterdieck* es thut. Auf diesen *neuen* Inhalt weist aber nichts im Kontexte hin, weshalb er denn auch von den Auslegern sehr verschieden bestimmt wird. —

Gebot schon früher gehört haben, ja auch bereits erfüllen. *Lücke* und *de Wette* verknüpfen es gleichfalls mit dem Verbum, jedoch so, dass auch sie gegensätzliche Beziehung hineinlegen*). — ἐστίν ἀληθὲς) ἀληθὴς bezeichnet h. die faktische Wirklichkeit, wie Apgesch. 12, 9. (s. *Meyer* z. d. St.). — ἐν αὐτῷ) ἐν ist in seiner eigenthümlichen Bedeutung festzuhalten, nicht = „respectu, in Bezug auf", auch steht es nicht, „vom Gegenstande, *woran* etwas wahr, als wahr zu erkennen (V. 3.) ist" *(de Wette)*, denn von einer Erkenntniss ist hier nicht die Rede. Dass unter αὐτός h. nicht Gott *(Jachmann)*, sondern Christus zu verstehen ist, ergiebt der Zusammenhang. *Socin* erklärt ἐν αὐτῷ unrichtig = per se ac simpliciter. Darüber, dass nicht ἡμῖν zu lesen sei, s. die krit. Bemerkk. *Grotius* versteht unter ἡμῖν ohne Berechtigung die Apostel. — Unrichtig fasst *Neander* das Verhältniss von ἐν αὐτῷ und ἐν ὑμῖν auf, indem er erklärt: es findet in Beziehung auf Christus und in Beziehung auf die Gemeinde, also in Beziehung auf ihr *gegenseitiges* Verhältniss zu einander statt". — ὅτι ἡ σκοτία κτλ.) ὅτι steht nicht *deklarativ*, weder so dass es von ἀληθές („es ist wahr, dass die Finsterniss u. s. w.") noch so, dass es von ἐντολήν *(Castellio, Socin, Bengel, Ebrard)* abhängig ist, gegen beide Auffassungen streitet die Struktur des Verses; sondern *causal;* dies ist von den meisten Auslegern richtig erkannt; unrichtig aber ist es, wenn sie es mit dem unmittelbar Vorhergehenden: ὅ ἐστιν ἀληθές κτλ. verbinden, da der zweigliedrige Satz ὅτι ἡ σκοτία — φαίνει als Begründungssatz nicht im entsprechenden Verhältniss zu dem Gedanken: ὅ ἐστιν ἀλ. — ὑμῖν, den er begründen soll, steht**). Durch ὅτι κτλ. giebt

---

*) *Lücke* thut es, indem er sagt: „V. 8. fährt Joh. sich *korrigirend* so fort: Wiederum schreibe ich euch ein neues Gebot". (Im Hefte von 1851 stimmt L., der gewöhnlichen Auffassung bei: „Wiederum — im Gegensatze — „ein neueus Gebot schreibe ich euch" s. 3. Ausg. S. 249 Note 1.) — *De Wette* erklärt sich nicht eigends über πάλιν; allein wenn er meint, dass Joh. eigentlich hätte schreiben sollen: wiederum ein neues Gebot nenne ich es: und wenn er dann umschreibt: „Das Gebot der Liebe ist euch ein altes längst bekanntes; *aber* (sowie es überhaupt als ein neues von Christo geoffenbart ist) so ist es auch insbesondere für euch, die ihr an der Erneuung des Lebens Theil nehmet, ein neues", so tritt anch bei ihm die gegensätzliche Beziehung deutlich hervor.

**) Bei dieser Verknüpfung der Gedanken muss der zweigliedrige Satz ὅτι ἡ σκοτία — — φαίνει sowohl das ἐστιν ἀλ. ἐν αὐτῷ, als auch das ἐστ. ἀλ. ἐν ὑμῖν begründen. Wenn nun *Lücke* den Apostel als Beweis dafür, dass das Gebot des Lichtwandels sich in Christo und in den Lesern als ein *neues* bewähre, sagen lässt: „Nicht

der Ap. vielmehr den Grund an, warum er seinen Lesern das, was in Christus und in ihnen wahr ist, wieder als ein neues Gebot schreibt *(Düsterd., Braune)*, dieser Grund ist das bereits eingetretene Vergehen der Finsterniss und Scheinen des wahrhaftigen Lichtes. Die Gegensätze ἡ σκοτία und τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν sind im ethischen Sinne zu nehmen" *(Braune)**), jener Begr. bezeichet die im Irrthum und Sünde bestehende Finsterniss, wie sie ausserhalb der Gemeinschaft mit Gott stattfindet; dieser das in der Wahrheit und Heiligkeit bestehende Lichtwesen, wie es von Christus, der selber das wahrhaftige Licht ist, ausgeht; unrichtig ist es, unter τὸ φῶς τὸ ἀλ. h. Christus selbst *(Bengel, Erdmann)* zu verstehen, wie der Gegensatz gegen ἡ σκοτία zeigt. ἀληθινός ist ein fast nur in den Joh. Schriften vorkommender Ausdruck; ausser in diesen nur Luk. 16, 11. 1. Thess. 1, 9. und dreimal im Briefe an die Hebr.; es wird dadurch das Licht, welches der Ap. meint, als das

---

nur in Christo selbst (ἐν αὐτῷ) ist das wahre Licht erschienen, sondern es hat sich auch schon die Finsterniss vertreibend in den Gemüthern der Leser (ἐν ὑμῖν) verbreitet und scheinet darin", so bezieht er den vom Ap. wirklich ausgesprochenen Gedanken (ἡ σκοτία — φαίνει) *nur* auf ἐν ὑμῖν; auf ἐν αὐτῷ dagegen einen Gedanken, den der Ap. *nicht* ausgesprochen hat. — *Brückner* sagt: „Das ἐν αὐτῷ kehrt wieder in καὶ τὸ φῶς κτλ., das ἐν ὑμῖν mehr in ἡ σκοτία κτλ."; allein diese Beziehung je eines Gliedes des Begründungssatzes auf je ein Moment des zu begründenden Gedankens muss als unberechtigt gelten, obgleich *Br.* meint, „es lasse sich recht wohl denken, dass der Ap. mit dem einen Theil der Begründung mehr dieses, mit dem andern mehr jenes Glied des zu begründenden Satzes im Auge gehabt hat", da eine solche verschiedene Beziehung durch nichts angedeutet ist; auch ist dabei das ἤδη ganz unbeachtet gelassen. Mit Recht macht *Düsterdieck* den Grundsatz geltend, dass der *ganze* Satz: ἀληθ. — ὑμῖν durch den *ganzen* Satz: ὅτι ἡ σκ. — φαίνει begründet zu denken sei; allein wenn er dann erklärend sagt: „Schon wird die Finsterniss von dem wahrhaftigen Lichte, das in Wahrheit *in Christo* und *in seinen Glaubigen* scheint (sofern nämlich die Bruderliebe in Christi Wandel zur vollsten Erscheinung gekommen ist und auch von den Gläubigen geübt wird), vertrieben", so wird von ihm doch nur das *zweite* Glied des Begründungssatzes auf ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν bezogen, nicht aber das erste Glied; wie es auch ganz natürlich ist, da *in Christus* ein Verschwinden der Finsterniss nicht denkbar ist.

*) Es versteht sich von selbst, dass *Weiss* auch h. den Begriffen σκοτία u. φῶς die ethische Bedeutung abspricht und unter jenem allein den Irrthum, unter diesem allein die Gotteserkenntniss verstandeu wissen will. *Weiss* selbst fasst jedoch beides so, dass es ethischer — und nicht bloss theoretischer — Art ist; da er überdies zugiebt, dass mit jenem Irrthum nothwendig die Sünde, mit dieser Erkenntniss nothwendig die Heiligkeit verbunden ist, so ist es um so willkürlicher, zu behaupten, dass Joh. beim Gebrauch jener Begriffe von dieser nothwendigen Zusammengehörigkeit gänzlich abgesehen habe.

ewige, wesentliche Licht, von dem das irdische Licht nur das vergängliche Abbild ist, bezeichnet; s. namentlich *Neander* z. d. St. — παράγεται wird schon von der *Vulg.* als Perf. übersetzt: quoniam tenebrae transierunt; eben so von *Luther*: „die Finsterniss ist vergangen"; und *Calvin* sagt geradezu: Praesens tempus loco Praeteriti. Dies ist jedoch willkürlich; das Praesens ist als solches festzuhalten; es steht in demselben Sinne, wie 1. Kor. 7, 31.: παράγει (s. *Meyer* z. d. St.), so dass zu erklären ist: „*die σκοτία ist im Vergehen begriffen*". Unnöthig ist es, mit *Bengel*, dem *Sander* und *Besser* beistimmen, παράγεται als Passiv zu fassen (*Beng.*: non dicit παράγει transit, sed παράγεται traducitur, commutatur, ita ut tandem absorbeatur), natürlicher ist es, die Form für das Medium mit intransitiver Bedeutung zu halten. Dem Sinne: „ist im Vergehen begriffen", entspricht die Partikel ἤδη bei φαίνει die nicht = „jetzt" (*Luth.*) ist, sondern womit der Moment bezeichnet wird, in welchem die Finsterniss vor dem Lichte weicht, wo also weder die Finsterniss schon vollkommen verschwunden ist, noch auch das Licht vollkommen herrscht. Die meisten, sowohl älteren als neueren (*Bmg.-Crusius, de Wette-Brückner, Lücke, Sander, Düsterdieck, Erdmann, Ebrard*) Ausleger beziehen dies auf das Christenthum überhaupt, sofern durch dasselbe, als das wahrhaftige Licht, die alte Finsterniss allmählich immer mehr überwunden wird; allein durch das Wort ἤδη zeigt der Ap., dass er bei diesen Worten auf eine zukünftige Zeit hinblickt, in welcher jener Sieg vollkommen gewonnen ist und die er als nahe bevorstehend betrachtet (so auch *Braune*). Der Moment, in dem er dies schreibt, ist ihm daher kein anderer, als der, welcher der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangeht, und den er selbst V. 18. die ἐσχάτη ὥρα nennt*), in welcher es für die Christen um so mehr gilt sich durch Erfüllung des Gebotes als Kinder des Lichtes zu beweisen. Es findet hier im Wesentlichen dieselbe Gedankenverbindung statt, wie hernach V. 15—18; vrgl. auch das Paulinische: ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικε, Röm. 13, 12.

---

*) *Rickli:* „Joh. spricht dies in Bezug auf die *Zeit*, in der sie leben und in welcher das grosse Werk des Herrn einen wunderbaren raschen Gang der Entwickelung nahm. Das wahre Licht, der Herr in seiner vollkommenen Offenbarung der göttlichen Wahrheit *scheinet* schon; — — schon dämmert für die Menschheit der grosse Morgen. Wenn der Herr wiederkommt, dann ist der volle Tag Gottes da. Dieser Offenbarung . . . . wandeln die Gläubigen entgegen".

V. 9—11. Weitere Bestimmung des Lichtlebens als des Lebens in der Liebe. — V. 9. ὁ λέγων) dieselbe Form, wie V. 4., dem die Struktur des ganzen Verses sehr gleicht. ἐν τῷ φωτὶ εἶναι) steht in enger Beziehung zu dem unmittelbar Vorhergehenden; wenngleich nur der im Lichte ist, der in der Gemeinschaft Christi lebt und der Gemeinde Christi angehört, so ist mit τὸ φῶς h. doch weder Christus selbst (*Spener* u. A.) bezeichnet, noch auch auf „die Gemeinde, als die Sphäre, innerhalb deren das Licht sich als erleuchtende — Macht bethätigt hat" (*Ebrard*) hingedeutet. Zu vrgl. ist Kap. 1, 6. 7. — Dem καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν steht V. 10. ὁ ἀγαπῶν ἀδ. αὐτοῦ, womit der Ap. den Inhalt des τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ nach dem Vorbilde Christi angiebt, gegenüber. Wie φῶς und σκοτία, so schliessen sich μισεῖν τ. ἀδ. und ἀγαπᾶν τ. ἀδ. einander aus; es sind einander diametral entgegengesetzte Lebensrichtungen; des Menschen Thun gehört *entweder* der einen *oder* der andern an: was dem Gebiete der einen nicht angehört, fällt in das der andern; *Bengel*: ubi non est amor, odium est: cor non est vacuum. Auch h. spricht Joh. in absoluter Weise, ohne den unvollkommnen Zustand des Christen, wie er sich in den Schwankungen zwischen Liebe und Hass zeigt, in Betracht zu ziehen. — τὸν ἀδελφόν erklärt *Grotius*: sive Judaeum, sive aliegenam; fratres omnes in Adamo sumus; ähnlich *Calov*, *J. Lange* u. A.; bei weitem die meisten Ausleger verstehen darunter jedoch den Mitchristen. Abgesehen von der eigentlichen Bedeutung und der weiteren = Volksgenosse (Apgesch. 23, 1. Hebr. 7, 5.), wird ἀδελφός im N. T. meistens, in der Apostelgesch. und den Paulinischen Briefen immer, als Bezeichnung der Christen gebraucht; allein an manchen Stellen ist es auch = ὁ πλησίον oder ὁ ἕτερος; so Matth. 5, 22 ff. 7, 3. ff. 18, 35. Luk. 6, 41 ff. Jak. 4, 11. 12. (Matth. 5, 47. bezeichnet es den mit uns befreundeten Nächsten). Im Ev. Joh. nur im verwandtschaftlichen Sinne, ausser Kap. 20, 17., wo Christus seine μαθηταί „οἱ ἀδελφοί μου" nennt und Kap. 21, 23., wo οἱ ἀδ. Namen der Christen ist. Kann also nach dem neutest. Sprachgebrauch ὁ ἀδελφός allerdings = ὁ πλησίον sein, so ist darunter doch in den Joh. Briefen, nach Kap. 3, 11. (vrgl. Ev. Joh. 13, 34. 15, 12.; besonders auch Kap. 3, 16. vrgl. Ev. Joh. 15, 13; dort: ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι; hier: ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ) und nach Kap. 5, 1., (wo der ἀδ. geradezu ein γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ genannt wird) *der christliche Mitbruder* zu verstehen; so dass Joh. dem-

nach nicht von der allgemeinen Menschenliebe, sondern von dem speciellen Verhältniss der Christen unter einander redet; vrgl. den Unterschied in 2. Petr. 1, 7; Gal. 6, 10. — ἕως ἄρτι) „bis jetzt" geht auf ἤδη V. 9. zurück; der Sinn ist: obgleich das Licht schon scheint, ist ein solcher doch *noch* (adhuc) in der Finsterniss; über diesen eigenthümlich neutest. Ausdruck s. *Winer* S. 418, VII. S. 439. *A. Buttmann* S. 275; es ist dabei nicht: „auch wenn er noch so lange Christ wäre" *(Ewald)* zu ergänzen. Dem ἐν τ. σκ. ἐστίν steht V. 10. ἐν τῷ φωτὶ μένει gegenüber; s. hiezu V. 6.*). Dass die „Uebung der brüderlichen Liebe selber ein Kräftigungsmittel des neuen Lebens ist" *(Ebrard)*, liegt nicht in dem Begr. μένει. Wird schon durch μένει der Gedanke von V. 10. — im Verhältniss zu dem des 9. Verses — mehr geschärft, so geschieht dies noch mehr durch die Worte: καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν; σκάνδαλον kommt im N. T. nur in der ethischen Bedeutung vor = „*Aergerniss*", d. i. das, was zur Sünde reizt und verführt; bei ἐν αὐτῷ wird die Präposition ἐν von den Auslegern meistens entweder unbeachtet gelassen (*Grotius* sagt, indem er sich auf Ps. 119, 165. beruft, geradezu: est metonymia et ἐν abundat. Sensus: ille non impingit), oder umgedeutet: *de Wette: bei ihm* (für ihn) giebt es keinen Anstoss, vrgl. Joh. 11, 9 f." ebenso *Bmg.-Crus.*, *Neander* u. A.; *Lücke* sagt sogar: „ἐν αὐτῷ kann hier nur den äussern Lebenskreis bezeichnen", weil „die σκάνδαλα für den Christen in der Welt, nicht in ihm liegen"; ihm stimmt *Sander* bei. Zu solchen Umdeutungen findet sich kein Grund, da im Gebrauche des Wortes das Bild (Fallstrick, oder eigentlich das Stellholz in der Falle) gänzlich gegen die Sache zurückgetreten ist, weshalb es unnöthig ist, mit *Düsterd.* zu sagen, dass „sich in dem Ausdrucke ἐν αὐτῷ die Sache selbst in die *sonst bildliche* Redeweise eindrängt"; das Aergerniss kann ausserhalb des Menschen, aber auch *in* ihm liegen, vrgl. Matth. 5, 29. 30. Die Präp. ἐν ist h. in ihrer eigentlichen Bedeutung festzuhalten (*Düsterd.*, *Ewald, Braune*). Der Sinn ist: In demjenigen, der den Bruder liebt und also im Lichte bleibt, ist nichts, was ihn

---

*) Unrichtig findet *Köstlin* (S. 258.) den Grund dafür, dass der den Br. Liebende im Lichte bleibt, darin: „dass das christliche Leben des Einzelnen zu seinem eignen Bestehen die Unterstützung aller Andern bedarf". Von einer solchen Unterstützung redet der Ap. hier gar nicht, sondern die Wahrheit seines Ausspruches liegt vielmehr darin, dass *Liebe* und *Licht* wesentlich zusammengehören.

zur Sünde verführt. Einige Ausleger beziehen das *σκάνδαλον* auf die Anreizung *Anderer* zum Sündigen; so *Vatablus:* nemini offendiculo est; *Johannsen:* „er giebt kein Aergerniss"; *Ebrard:* „es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Aergerniss gäben", u. A., allein von dem Einfluss, den der Christ auf Andere übt, ist im Kontexte nicht die Rede und hätte Joh. hier dies Verhältniss im Sinne gehabt, so würde er es auch sicher ausgedrückt haben*); dies entscheidet auch gegen *Braune*, der beide Beziehungen festhalten will. Ganz unstatthaft bezieht *Paulus* *ἐν αὐτῷ* auf *τὸ φῶς*: „in demselben Licht ist nichts zum Anstossen". — Der Anfang des 11. Verses wiederholt — in antithetischer Form zu V. 10. — das V. 9. Gesagte; doch mit weiterer Ausführung des *ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν*. — Der erste Zusatz lautet: *καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ*. Der Unterschied der beiden Sätze besteht nicht darin, dass die Darstellung von dem weniger Bildlichen *(ἐστί)* zu dem Bildlicheren *(περιπατεῖ)* übergeht *(Lücke)*; denn einerseits wird *περιπατεῖν* so häufig von dem ethischen Verhalten des Menschen gebraucht, dass es kaum mehr als bildlicher Ausdruck empfunden wird und andrerseits zeigt die Verbindung durch *καί*, dass zwischen beiden Ausdrücken ein Begriffs-Unterschied ist; diesen hat schon *Grotius* richtig so bezeichet: priori membro affectus (oder besser: habitus, *Sander)*, altero actus denotatur (eben so *de Wette, Bmg.-Crus., Braune)*. Beides: das Sein (die Voraussetzung) und das Thun (die Folge) des Lieblosen gehört der Finsterniss an; vrgl. Gal. 5, 25. Der zweite Zusatz: *καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει* schliesst sich eng an *περιπατεῖ* an; *ποῦ*, eigentlich Partikel der Ruhe, wird im N. T. öfters mit Verbis der Bewegung verbunden; vrgl. Joh. 7, 35. 20, 2. 13. Hebr. 11, 8.; im Evang. Joh. besonders, wie hier, mit *ὑπάγειν*; s. Joh. 3, 8. 8, 14. u. a. Joh. 12, 35. heisst es ganz wie hier: *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει.* Falsch ist die Uebersetzung: „wo er geht", denn *ὑπάγειν* ist nicht: „gehen", sondern: „*hingehen*". Dem Lieblosen ist das Ziel, dem er auf seinem finsteren Wege zugeht, also die Richtung seines Weges unbekannt. Unter diesem Ziel ist nicht gerade das Endziel: d. i. die Verdammniss *(Cyprian:* it nescius in gehennam, ignarus et caecus prae-

---

*) Wenn *Ebrard* keinen Anstoss an dem Gedanken nimmt, dass wer seinen Bruder liebt, durch keine Handlung Anderen Aergerniss bereitet, so sollte er auch keinen Anstoss an dem Gedanken nehmen, dass in demselben nichts ist, was ihm selbst ein Aergerniss wird.

cipitatur in poenam) zu denken, denn von der Strafe ist dem Gedankenzusammenhange nach nicht die Rede: sondern der Ap. will durch den bildlichen Ausdruck hervorheben, dass der Lieblose, unbewusst wohin, dem Zuge seiner selbstsüchtigen Begierde folgt: er weiss nicht was er thut und wohin es zielt. Als Begründung dieses *letzten* Gedankens fügt der Ap. noch hinzu: *ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ; τυφλοῦν* heisst nicht „umdunkeln", sondern: „*blind machen, blenden*"; dieser Begriff ist festzuhalten und auch nicht mit *Lücke* u. A. durch ein eingeschobenes „tamquam, wie" („in der Finsterniss sind sie wie blind") zu schwächen, wodurch dem Satz seine Bedeutung genommen wird; der Apostel will nämlich hervorheben, dass dem Lieblosen, indem er im Finstern wandelt, durch diese Finsterniss die Sehkraft seiner Augen geraubt ist, so dass er nicht weiss etc. Wer in der Sünde lebt, wird von der Sünde geblendet, und weiss daher nicht, wohin seine Sünde ihn führt; vrgl. Joh. 12, 40. u. 2. Cor. 4, 4.

V. 12—14. Nachdem der Apostel das christliche Leben in seinen Grundzügen dargestellt hat, geht er zur Paränese über. Zu dieser bilden diese Verse die Einleitung, in der der Ap. seinen Lesern bezeugt, dass ihr Christenthum der Grund seines Schreibens sei. Das Motiv hiezu, aus der sich auch die Form des Ausdrucks erklärt, ist das den Ap. beseelende ernste Verlangen, dass seine Leser die folgende Ermahnung recht zu Herzen nehmen mögen. — Der Ap. redet sie unter vier verschiedenen Namen an: *τεκνία* und *παιδία, πατέρες, νεανίσκοι.* Durch die beiden letztern Namen werden sie den beiden entsprechenden Altersstufen nach unterschieden;*) bei *πατέρες* ist die eigentliche Bedeutung nicht streng festzuhalten, sondern im Gegensatz von *νεανίσκοι* ist es = *γέροντες* oder *πρεσβύτεροι,* die bereits im vorgerückteren Alter stehenden Glieder der Gemeinde; so: *Erasmus, Calvin, Socin, Morus, Carpzov, Lange, Paulus, de Wette-Brückner, Lücke, Düsterd., Braune* u. A. — Die *νεανίσκοι* sind die Jüngeren der Gemeinde; *Calvin:* tametsi diminutivo utitur, non tamen dubium est, quin sermonem ad omnes dirigat, qui sunt in aetatis flore et statu. Zurückzuweisen ist sowohl die Ansicht des *Augustin,* dass unter den 3 Namen *dieselben* angeredet werden, die der

---

*) Dass „in den Unterschied der Alten und der Jungen schon der Unterschied der Gemeindevorsteher und der Gemeindeglieder hineinspiele" (*Hilgenfeld*), ist durch nichts angedeutet.

Ap. nur von verschiedenen Seiten aus verschieden benenne: *filioli*, quia baptismo neonati sunt; *patres*, quia Christum patrem et antiquum dierum agnoscunt, *adolescentes*, quia fortes sunt et validi; als auch die Meinung, dass der Ap. nicht den Unterschied des Alters, sondern den des Grades oder auch den der Dauer des christlichen Lebens im Auge habe; *a Lapide:* triplici hoc aetatis gradu triplicem Christianorum in virtute gradum et quasi aetatum repraesentat; *pueri* enim repraesentant incipientes et neophytos; *juvenes* repraesentant proficientes; *senes* perfectos; ähnlich schon *Clemens*, *Oecumenius*, ferner *Gagneius*, *Cajetanus*, *Russmeyer*, *Grotius**) u. A. Einige Ausleger (wie *Erasmus*, *Socin*, *J. Lange*, *Myrberg*) beziehen auch die beiden Ausdrücke: τεκνία (V. 12.) und παιδία (V. 13.) auf den Alters-Unterschied und verstehen darunter Kinder, im eigentlichen Sinne des Wortes; herrschender aber ist die Ansicht, dass dies nur von παιδία gelte, τεκνία dagegen als Anredewort an *alle* Christen zu fassen sei; *Calvin:* haec (nämlich V. 12.) adhuc generalis est sententia, mox speciales sententias accommodabit singulis aetatibus; ebenso *Luther*, *Beza*, *Calov*, *Wolf*, *Bmg.-Crus.*, *Sander*, *Neander*, *Besser*, *Ebrard* u. A. Bei der ersten Auffassung entsteht jedoch eine falsche Reihenfolge, nämlich: Kinder, Väter, Jünglinge, statt: Väter, Jünglinge, Kinder, oder: Kinder, Jünglinge, Väter; da überdiess τεκνία in dem Briefe öfters Anrede an alle Leser ist, und zwar nicht nur mit, sondern auch ohne μου (s. z. V. 1.), so ist es auch hier so zu nehmen. Ebenso aber redet der Ap. mit παιδία *alle* Leser an, wie *Lücke*, *de Wette-Brückner*, *Düsterd.*, *Gerlach*, *Erdmann*, *Ewald*, *Braune* richtig erklären, Liest man vor παιδία mit der Recepta: γράφω ὑμῖν, so ergiebt sich freilich, wenn παιδία als Bezeichnung der Kinder genommen wird, eine richtigere Reihenfolge: Väter, Jünglinge, Kinder; allein 1) ist nach fast sämmtlichen Autoritäten nicht γράφω, sondern: ἔγραψα zu lesen, und jene Lesart nur daraus zu erklären, dass man παιδία im eigentlichen Sinne verstand und nun glaubte, diesen Satz den vorhergehenden aufs engste anreihen zu müssen; 2) fehlt dann in der Wiederholung derselben Reihenfolge V. 14. ein Glied, da die Kinder nicht wieder erwähnt werden; und 3) steht V. 18.

---

*) *Grotius:* Partitur christianos in 3 classes, quae discrimina non secundum aetatem, sed secundum gradus diversos ejus profectus, qui in Christo est, intelligi debent, cf. 1. Kor. 13, 11. 12. Hebr. 5, 13, Eph. 4, 13. 14.

παιδία als Anredewort in Bezug auf alle Leser; vrgl. Joh. 21, 5. Gegen die beiden letzten Gründe könnte man freilich mit *Bengel*, *Sander* und *Besser* behaupten, dass V. 14—17 noch den *νεανίσκοις* gelte und dann V. 18. die Anrede an die Kinder eintrete, und sich auf sie das Folgende bis V. 27. beziehe. Allein gegen diese Struktur spricht 1) die dabei sich ergebende Ungleichförmigkeit der Sätze; 2) der Mangel einer an die Väter gerichteten Ermahnung; 3) die unpassende Beziehung der Warnung vor den Irrlehrern speciell auf die *Kinder* zumal mit der Bemerkung: *οἴδατε πάντα* V. 20. und *οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τὶς διδάσκῃ ὑμᾶς*; wird doch auch die Warnung vor den Irrlehrern Kap. 4, 1 ff. ohne Unterschied auf alle Leser bezogen; endlich 4) die enge Zusammengehörigkeit von V. 17. und V. 18.: *ὁ κόσμος παράγεται* (vrgl. V. 8. *ἡ σκοτία παράγεται*) u. *ἐσχάτη ὥρα ἐστί*. — Nach der richtigen Struktur der Sätze zerfallen sie in 2 Gruppen; in jeder Gruppe werden zuerst alle Christen und dann speciell die Aelteren und die Jüngeren der Gemeinde angeredet*); die Richtigkeit dieser Gliederung ergiebt sich auch daraus, dass in Beziehung auf die *πατέρες* und eben so auf die *νεανίσκοι* in beiden Gruppen dasselbe, in Beziehung auf Alle aber Verschiedenes ausgesagt wird. Die willkürliche Muthmassung *Calvins* (dem *Wall* beistimmt), dass die beiden Glieder V. 14. unächt, von unkundigen Lesern *temere* hinzugefügt seien, bedarf keiner Widerlegung. — Eigenthümlich ist der Wechsel von *γράφω* mit dem Aorist *ἔγραψα*, der nicht daraus zu erklären ist, dass *ἔγραψα* auf eine andere Schrift des Ap. sei es das Evangelium (*Storr*, *Lange*, *Bmg.-Crus.*, *Schott*, *Ebrard*, *Hofmann:* Schriftbew. II, 2. S. 336, *Braune* **)), oder sei es gar ein früherer Brief

*) Auch *Ebrard* lässt mit *παιδία* die zweite Trias anfangen, obgleich er hierunter die Kinder dem Alter nach versteht; das Unkonforme dieser Gliederung springt jedoch in die Augen.

**) Gegen diese Ansicht sprechen vornehmlich folgende Gründe: 1, dass, wenn der Ap. bei *ἔγραψα* eine andere Schrift im Auge gehabt hätte, als bei *γράφω*, er dies auch bestimmt gesagt haben würde; 2, dass dadurch der Gedankenzusammenhang des Briefes in ungehöriger Weise unterbrochen wird, zumal die Anführung des Grundes, warum er das Evangelium geschrieben habe, hier ganz unvermittelt einträte; 3, dass dann die in der dreimaligen Wiederholung liegende Betonung des *ἔγραψα* unerklärlich bliebe, während sie sich vollständig rechtfertigt, wenn die Hinweisung auf etwas in diesem Briefe Geschriebenes den Lesern zu desto ernsterer Beherzigung der folgenden Ermahnung dienen soll. Der Meinung *Ebrard's*, dass „während der Brief offenbar nur von den Erwachsenen verstanden werden konnte“, das Evangelium

(Michaelis) ziele; beide Ausdrücke gehen vielmehr, wie die meisten Ausleger anerkannt haben, auf diesen Brief: jedoch nicht auf *dasselbe*, wie einige Ausleger annehmen, so *Bengel*, der die beiden Ausdrücke für wesentlich gleichbedeutend haltend, erklärt: verbo scribendi ex praesenti in praeteritum transposito innuit commonitionem firmissimam, was sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt*); und *Düsterd.*, der meint, „es könne die verschiedene Beziehung des Präsens und des Aorists nur in der Vorstellung des Schreibens selbst gesucht werden; beidemale meine der Ap. den ganzen vorliegenden Brief; bei *γράφω* stelle er sich selbst in dem unmittelbar gegenwärtigen Akte des Schreibens, bei *ἔγραψα* dagegen die Leser, die den vollendeten Brief empfangen haben, vor"; hiegegen spricht jedoch, dass ein solcher Wechsel der blossen Vorstellungsweise jedenfalls etwas Spielendes an sich hätte. Das *ἔγραψα* muss auf etwas Anderes als das voraufgehende *γράφω* bezogen werden; doch ist es nicht mit *Neander* und *Erdmann***) auf das in den mit *γράφω* beginnenden Sätzen Ausgesprochene zu beziehen, denn einerseits haben die mit *ἔγραψα* anfangenden Sätze nicht die Form der Bestätigung und andrerseits ist kein rechter Grund für die Hinzufügung einer solchen Bestätigung vorhanden; entsprechender erscheint es, wenn *Rickli* annimmt, *γράφω* gehe auf das Folgende und *ἔγραψα* auf das Vorhergehende***),

---

„auch schon für die Kleinen (*παιδία*) eine geniessbare und liebliche Speise ist", wird schwerlich jemand beipflichten; wie denn auch *Braune* dies stillschweigend übergeht.

*) Wenn *Buttmann* (S. 172) meint, der Wechsel des Tempus sei wohl lediglich aus dem Bedürfniss einer Abwechslung bei der sechsmaligen Wiederholung des Verbi hervorgegangen, so ist dagegen zu bemerken, dass dann V. 14a. nichts als eine Wiederholung von V. 13a wäre.

**) *Neander* erklärt: „Wie Joh. gesagt hatte: „ich schreibe euch" so nimmt er nun das eben Geschriebene bekräftigend wieder auf, indem er sagt: „ich habe euch geschrieben", als wenn er sagen wollte: Es bleibt dabei. Dies, was ich so eben euch schreibe, habe ich nun geschrieben, es steht fest, nichts Anderes habe ich euch zu sagen, dies müsst ihr euch für immer gesagt sein lassen". *Erdmann:* Pertinet hoc (*ἔγραψα*) neque ad superiorem epistolam, neque ad quidquam in hac ep. supra dictum, sed ad ea, quae modo verbo *γράφω* notata sunt. Aehnlich schon *Paulus*, der hiemit den Ausdruck vergleicht: „Sr. Majestät dekretirt und hat dekretirt". —

***) *Lücke* nahm nach *Rickli* an, dass dem 1. Gliede (ὅτι *ἀφέωνται* etc.) in dem Folgenden der Abschnitt 2, 15—17, in dem Vorhergehenden Kap. 1, 5—7; dem 2. Gliede (ὅτι ἐγνώκατε etc.) dort 2, 18—27 hier 1, 8—2, 2; und dem 3. Gliede (ὅτι νενικήκατε etc.) dort 2, 28—

allein dem steht entgegen, dass ἔγραψα dann natürlicher vor γράφω stände; das Richtige haben *de Wette, Brückner, Ewald* erkannt, die ἔγραψα auf das bereits Geschriebene, γράφω dagegen auf den unmittelbaren Akt des Schreibens, also auf den Brief überhaupt beziehen; bei dieser Auffassung ist es ganz in der Ordnung, dass Joh. zuerst γράφω schreibt; dass er dann aber noch speciell auf das bereits Geschriebene mit ἔγραψα zurückweist, erklärt sich daraus, dass dieses die principiellen Grundlagen für die folgenden Ermahnungen und Ausführungen enthält*). — In jedem Gliede folgt nach der Anrede ein mit ὅτι beginnender Satz; dieses ὅτι ist nicht objektiv oder deklarativ: = „dass", (*Socin, Lange, Russmeyer, Bengel, Paulus, Johannsen, Neander, Hilgenfeld* u. A.), sondern kausal: „*weil*" (*Calvin, Beza, Bmg.-Crus., Lücke, de Wette-Brückner, Gerlach, Düsterd., Myrberg, Ebrard* u. A.**). Der Ap. will nicht sagen, *was* er schreibe, sondern *warum* er ihnen schreibe; vrgl. besonders V. 20; auch V. 21. 27. 3, 5. 14. 15. 5, 18—20. Die eignen christlichen Lebenserfahrungen seiner Leser bilden die begründenden Voraussetzungen des Briefes; nicht *Neues* verkündigt der Ap. ihnen, sondern er erinnert sie dessen, was sie wissen, damit sie es desto ernster beherzigen. — Das erste, woran der Ap. Alle anredend diese erinnert, ist: ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Die Sündenvergebung ist der Grund alles christlichen Lebens; darum steht dies voran. — Ueber die h. gebrauchte Form des Perf. pass. ἀφέωνται s. *Buttmann*: Ausf. gr. Gr. §. 97. Anmerk. 3. und §. 108. I. Note; und *Winer* S. 74. VII. 77. Unrichtig übersetzten *Vulg.* u. *Luth.*, als stünde das Präsens: „vergeben werden" (eben so *Rickli* u. A.; seltsam erklärt *Paulus* es von ἀφ' ἑάω ableitend =

3, 22, hier 2, 3—11 entspreche; allein später hat er diese künstliche, kreuzweise Beziehung der Glieder aufgegeben und das γράφω neben dem ἔγραψα als zur Rhetorik des Verf. gehörend erklärt; s. 3. Aufl. S. 265. Nota.

*) Nur wenn die Bedeutung des Abschnittes Kap. 1, 5 — 2, 11 für den wesentlich paränetischen Brief verkannt wird, lässt sich mit *Ebrard* u. *Braune* sagen, dass bei dieser Annahme die Gegenüberstellung des γράφω und ἔγραψα zur blossen Wiederholung oder zur Spielerei wird.

**) *Luther* wechselt in seiner Uebersetzung auffallend ab; V. 12. übersetzt er ὅτι: „dass"; V. 13.: „denn" und V. 14. wieder: „dass". — *Sander* meint, V. 14. und 18. stehe ὁτι kausal, V. 12. aber sei in dem ὅτι wie das „weil", so auch das „dass" enthalten. *Erdmann* fasst ὅτι in den drei ersten Sätzen *objektiv*; lässt es aber unentschieden, ob es in den drei letzten Sätzen *objektiv* oder *kausal* zu fassen sei.

ἀφ᾽ ἑῶνται, dimittuntur). — *διά* c. Acc. ist nicht = „durch“ (diese Bedeutung hat es bekanntlich nur cum Genit. vrgl. Apgesch. 10, 43.; *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*), sondern = „*um — willen*“; *αὐτοῦ* = *Χριστοῦ*, nicht = *θεοῦ* (*Socin, Paulus*). Nach den meisten Auslegern geht *διὰ τ. ὄν. αὐτοῦ* auf den objektiven Grund der Sündenvergebung und *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* bezeichnet Christus selber; so *Düsterd.*: „weil er Christus, der ist, welchen sein Name bezeichnet“ *); allein dies ist gegen den biblischen Sprachgebrauch; wird durch *διά* auf Christus als den Urheber des Heils hingewiesen, so wird die Präp. immer mit dem Genit. construirt; durch *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* wird also der *subjektive* Grund der Vergebung (*de Wette-Brückner, Braune*) angegeben, in dem Sinne: weil sein Name bei euch ist, d. h. weil ihr an seinen Namen glaubt (vrgl. V. 23.: *πιστεύειν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Der Name ist dabei nicht als leere, sondern als die den Inhalt in sich schliessende, diesen offenbarende Form gedacht; so dass der subjektive Grund den objektiven in sich fasst. — In der zweiten Gruppe heisst es in Bezug auf die dort *παιδία* genannten Leser des Briefes: *γρ. ὑμῖν — ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.* Unter *ὁ πατήρ* ist nicht mit *Hornejus* Christus zu verstehen, sofern die Gläubigen per fidem in nomen ejus renati sunt, denn eine solche Benennung Christi hat den konstanten bibl. Sprachgebrauch gegen sich; sondern *Gott*; da der Name *ὁ πατήρ* h. ohne nähere Bestimmung, mit offenbarer Beziehung auf *παιδία* steht, so ist Gott h. so genannt, nicht bloss wegen seines Verhältnisses zu Christus, sondern zugleich wegen seines Verhältnisses zu denen, die im Glauben an Christus die Vergebung der Sünden erlangt haben und dadurch in das Kindesverhältniss zu Gott gesetzt sind. Hieraus ergiebt sich auch, wie genau sich *ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι* und *ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα* entsprechen. Damit aber, dass Joh. den Gläubigen dieses beides zuspricht, bezeugt er ihnen, dass sie im Besitze der Fülle des göttlichen Friedens und der göttlichen Wahrheit sind. — In Bezug auf die *πατέρες* hebt der Ap. in beiden Gruppen V. 13. u. V. 14. dasselbe hervor: *ὅτι*

---

*) Aehnlich *Sander*: „Gott vergiebt die Sünden um des Opfers willen, das Christus — dargebracht, — — dieses beides: Person und Werk Christi ist sein Name, um welches willen wir Vergebung erhalten“; *Besser*: „um desswillen, was der ganze Christus ist von der Krippe bis zum Throne“. *Ewald*: „weil Christus Christus ist und heisst“.

ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Ist Sündenvergebung und Gotteserkenntniss Allen gemeinsam, so eignet den Aelteren der Gemeinde besonders die Erkenntniss dessen, der ἀπ' ἀρχῆς ist. Wenn einige Ausleger, wie *a Lapide*, *Grotius* („novistis Deum, qui Senex dierum; Dan. 7, 9. 13, 22.") u. A. unter ὁ ἀπ' ἀρχῆς Gott verstehen, so verkennen sie die tiefere Beziehung, die zwischen den einzelnen Gedanken stattfindet; ὁ ἀπ' ἀρχῆς ist Christus, aber nicht so genannt, weil er der Urheber des Christenthums ist (*Socin:* novi foederis et evangelii patefacti primum initium: *Semler*: qui inde ab initio auctor fuit hujus melioris religionis), sondern weil er von Ewigkeit her ist; ἀπ' ἀρχῆς steht h. in demselben Sinne, wie Kap. 1, 1. Joh. hebt durch diese Bezeichnung Christi hervor, dass Christus in der dadurch angedeuteten Qualität seines Wesens Gegenstand ihrer Erkenntniss sei; unrichtig ist es desshalb ἐγνώκατε von der persönlichen Bekanntschaft des im Fleische Erschienenen (*Bengel, Schoetgen* u. A.) zu verstehen; das Wort hat h. vielmehr dieselbe Bedeutung, wie V. 3. *). Den *Vätern* schreibt Joh. diese Erkenntniss zu, weil er mit Recht voraussetzen konnte, dass sie sich nicht mit einer oberflächlichen Erkenntniss Christi seiner sinnlichen Erscheinung nach begnügten, sondern tiefere Blicke in das ewige Wesen des Herrn gethan hatten. — In Bezug auf die *Jünglinge* heisst es in beiden Gruppen: ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν; nicht als gälte nicht dasselbe auch von den Aelteren der Gemeinde, sondern Joh. eignet dies vorzugsweise den Jünglingen zu, weil *sie* — ihrem Alter nach — diesen Sieg erst kürzlich errungen hatten und ihre Sorge also vornehmlich die sein musste, das neu Gewonnene nicht wieder zu verlieren. Dass ὁ πονηρός der Teufel sei (vrgl. Matth. 13, 19. 38. 39. Eph. 6, 16. 1. Joh. 3, 12. 5, 18. 19.), haben die Ausleger richtig anerkannt **). Treffend sagt *Carpzov:* Viris fortibus et robustis tribuiter supra fortissimum et robustissimum victoria. In der zweiten Gruppe gehen jenem Worte noch einige Zusätze vorauf, in denen die Bedingungen angegeben sind, unter denen die Jünglinge den Sieg errun-

---

*) *Neander*: „Eine Erkenntniss von Christus als dem von Anfang an Seienden, welche aus dem tieferen Sicheinleben in die Persönlichkeit Christi hervorgeht. Es ist dies etwas Anderes, als Aufstellung einer gewissen Formel über die Person Christi".

**) Selbst *Semler* erkennt dies an, bemerkt aber dann: Est usitata Judaeorum descriptio, quae gravium peccatorum et flagitiorum magistrum diabolum designat, quam descriptionem non opus est ut Christiani retineant, quum non sint ex Judaeis.

gen haben: ὅτι ἰσχυροί ἐστε; ἰσχυροί, *„stark im Geiste"*; mit besonderer Beziehung auf den Kampf vrgl. Hebr. 11, 34. Luk. 11, 21. Matth. 12, 29. *(Düsterd.)*; auch hier ist ὅτι *„weil"*, nicht: „dass", also: *„weil ihr stark seid"*, nicht: „dass ihr kräftig sein sollt" *(Paulus)*. — Diese Siegesstärke der Jünglinge ist nicht die ihnen „eigne sittliche Kraft" *(Bmg.-Crus.)*, sondern die Wirkung des Wortes Gottes: darum fügt Joh. hinzu: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει und lässt dann erst folgen καὶ νενικήκατε etc. — Die einzelnen Sätze sind einfach neben einander gestellt, um jeden derselben in seiner Bedeutung desto stärker hervortreten zu lassen. Der Zusammenhang ist aber der, dass die Stärke ihren Grund in dem Worte Gottes, das in ihnen dauernd ist (μένει), hat und dass sie in dieser Kraft den Sieg errungen haben *). Dieses Verhältniss giebt *Grotius* richtig an, indem er das erste καὶ durch *quia*, das zweite durch *ob id* erklärt. — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist nicht = Christus, sondern das von Gott stammende Wort, d. i. das Evangelium, dessen Inhalt allerdings der persönliche Christus ist.

V. 15—17. Warnung vor der Weltliebe, die weder speciell an die Kinder *(Oecum.: ἐπτόηται γὰρ ἀεὶ τὰ παιδία περὶ τὸ φαινόμενον ἡδύ)*, noch speciell an die Jünglinge *(Bengel, Semler, Besser)*, sondern an Alle *(Beda: omnibus* haec generaliter ecclesiae filiis scribit) gerichtet ist.

V. 15. μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον) Die Bedeutung des ἀγαπᾶν hängt von der des Begriffes κόσμος ab. — κόσμος ist bei Joh. vorherrschend ein ethischer Begriff, = die von Gott abgefallene ihm feindselig entgegenstehende Menschheit sammt alle dem, wofür sie lebt, was sie sich zu eigen gemacht hat, vrgl. zu Jak. 1, 27. 4, 4. (ähnlich *Gerlach, Besser, Düsterd., Myrberg, Ebrard, Braune)***).

---

*) Ohne Grund findet *Weiss* in dem oben Gesagten einen inkorrekten Ausdruck, indem er meint, nicht das *Bleiben*, sondern nur das *Sein* des Wortes Gottes in ihnen sei der Grund ihrer Kraft; denn das *Sein* ist dem Ap. Joh. dies nur dann wirklich, wenn es ein festes, bleibendes Sein ist.

**) Nicht unrichtig dürfte es vielleicht sein, anzunehmen, dass Joh., wo er wie hier und später in s. Br. den κόσμος in scharfen Gegensatz gegen die Gläubigen stellt, speciell die Gesammtheit derer versteht, die, da das Licht in die Welt gekommen ist, die Finsterniss mehr lieben, als das Licht (Ev. Joh. 3, 19), also nicht die noch unerlöste Menschheit als solche, sondern die sich der Erlösung widersetzende Menschheit, während unter ὅλος ὁ κόσμος (2, 2) die gesammte der Erlösung bedürftige Menschheit zu verstehen ist.

Die hievon abweichenden Erklärungen theilen sich in 3 Hauptklassen: 1) diejenigen, bei denen *κόσμος* zwar als Inbegriff von Menschen, aber in beschränkter Weise gefasst ist; entweder = „die heidnische Welt“ (*Lange)*, oder unbestimmter: „der Haufe der gewöhnlichen Menschen“ (*Oecum.*: *ὁ συρφετὸς ὄχλος, ὃς οὐ τὴν τοῦ πατρὸς ἔχει ἀγάπην ἐν ἑαυτῷ; Calov.*: homines dediti rebus hujus mundi), oder „der grössere Theil der Menschen“ (*Grotius:* humanum genus, secundum *partem majorem,* quae in malis actionibus versatur.), *Storr* beschränkt den Begr. h. „auf denjenigen Theil der Welt, welchen die Antichristen ausmachten“; 2) diejenigen, welche *κόσμος* nicht von der Menschenwelt selbst, sondern von dem in ihr wohnenden Bösen verstehen; so sagt schon der *Scholiast: κόσμον τὴν κοσμικὴν φιληδονίαν καὶ διάχυσιν λέγει, ἧς ἐστὶν ἄρχων ὁ διάβολος*; *Luther:* „die Welt d. i. die Gottlosigkett selbst, der menschliche Affekt, nach welchem ein Mensch nicht den wahren Gebrauch der Kreaturen hat“; hieher gehören auch die Erklärungen von *Calvin, Morus, S. Schmid, Semler* *); allein in diesem abstrakten Sinne kommt das Wort sonst nicht vor; auch treten bei dieser Auffassung in dem Folgenden Schwierigkeiten hervor, die nur durch willkürliche Deutungen zu besiegen sind; 3) diejenigen Erklärungen, bei denen *κόσμος* als Inbegriff der vergänglichen (sachlichen) Dinge gefasst wird; indem diese Dinge rein physisch gedacht werden, liegt in dem Begriff *κόσμος* an und für sich keine ethische Beziehung, sondern diese tritt erst durch das darauf bezogene *ἀγαπᾷν* hinzu: der *κόσμος* als Kreatur Gottes ist an sich gut und unverwerflich, aber die Liebe zum *κόσμος*, bei der der Mensch sein Herz daran hängt und ihn zum eigentlichen Zielpunkt seiner Thätigkeit macht, ist verwerflich, weil bei allem Verkehre mit den irdischen Dingen nicht diese, sondern Gott geliebt werden soll; so ergiebt sich für das Gebot: *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον* allerdings ein treffender Gedanke; was aber V. 16. u. 17. folgt, hat fast sämmtliche Ausleger, welche dieser Auffas-

---

*) *Catvin:* Mundi nomine intellige, quicquid ad praesentem vitam spectat, ubi separatur a regno Dei et spe vitae aeternae. Ita in se comprehendit omne genus corruptelae et malorum omnium abyssum. *Morus* erklärt κόσμος durch: malum morale; *S. Schmid* durch: corruptio peccaminosa; *Semler* durch: vulgata consuetudo hominum, res corporeas unice appetentium. Hieher ist auch wohl die Erklär. *Erdmann's:* totus complexus et ambitus mali, quatenus hoc non solum toti generi humano, verum etiam propter hominum a Deo defectionem omnibus rebus humanis totique rerum naturae inhaeret, zu rechnen.

sung huldigen, bewogen, doch schon dem Begriff *κόσμος* selbst mehr oder weniger bestimmt eine ethische Beziehung zu geben; so sagt *Lücke* zwar: „*ὁ κόσμος* ist als Inbegriff des Vergänglichen und Sinnlichen im *Gegensatz* (!) gegen das *πνεῦμα* immer nur das objektive Gebiet des Bösen, d. h. worauf es sich als ethische Richtung und Gesinnung bezieht“; allein gleich darauf erklärt er denselben Begriff „als Inbegriff aller sinnlichen, die *sinnliche Lust* erregenden Erscheinungen“; noch bestimmter sagt *de Wette:* „der Inbegriff dessen, *was die Lust reizt*, das Vergängliche, Sinnliche, Irdische — *im Gegensatz mit Gott gedacht*“; aber diese Verknüpfung der ethischen Beziehung mit dem Begr. der sachlichen Dinge selbst ist etwas Ungehöriges; nicht in den Dingen, sondern in dem Menschen selbst liegt der Grund des verführerischen Reizes, den die Dinge auf ihn ausüben; auch ist es nicht möglich, diesen Begriff des Wortes ohne Modifikation bis zu Ende des 17. Verses festzuhalten*). Zwar sagen einige Ausleger**) geradezu, dass Joh. h. mit dem Worte eine Art Spiel treibe, allein eine solche Annahme thut der Klarheit und Sicherheit des Gedankens zu sehr Abbruch, als dass man sie gut heissen könnte. Das Richtige ist demnach *ὁ κόσμος* h. in demselben Sinne zu nehmen, den das Wort durchaus vorherrschend bei Joh. hat, so dass es die *ἐν τῷ πονηρῷ* liegende

---

*) So sieht sich *Lücke* gemüssigt, bei dem *πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ* von den Dingen selbst zu abstrahiren und darunter *die ethische Beziehung* derselben zu verstehen; wobei sich dann der gewiss nicht zu rechtfertigende Gedanke ergiebt, dass diese ethische Beziehung der Dinge aus den Dingen selbst (*ἐκ τοῦ κόσμου*) ihren Ursprung hat. Noch entschiedener sagt *de Wette*, in den Worten: *ἐκ τοῦ κόσμου ἐστί* V. 16. sei „*ὁ κόσμος* nicht als Inbegriff der weltlichen Dinge, sondern als das von Gott abgewandte sinnliche Leben oder als Inbegriff der dasselbe geniessenden Weltmenschen gedacht“; etwas anders *Brückner:* „dass der Inbegriff des irdischen Bösen, der *κόσμος*, hier mehr von der *realen* Seite gefasst ist, ergiebt sich aus dem Zusatz *μηδὲ τὸ ἐν τῷ κ.*; V. 16 waltet die *personelle* Fassung vor“. Eben so weicht *Neander* zu V. 16 von der Erklärung ab, die er zu V. 15 gegeben hat; hier ist ihm *ὁ κόσμος* „die Welt und die weltlichen Dinge“; dort aber: „die vorherrschende Richtung des Geistes zur Welt, die Verweltlichung des Geistes, die sich mit der Welt verschmilzt“.

**) So sagt *a Lapide* (nachdem er dem Worte 3 Bedeutungen zugeschrieben hat, nämlich: 1) homines mundani, in his proprie est concupiscentia; 2) orbis sublunaris, in hoc mundo proprie et formaliter non est concupiscentia; sed in eo est concupiscentia materialis i. e. objectum concupiscibile; 3) ipsa mundana vita vel concupiscentia in genere: omnibus hisce modis *mundus* hic accipi potest et Johannes nunc ad unum, nunc ad alterum respicit; *ludit* enim in voce mundus,

Welt bedeutet. Dieser *κόσμος*, das ist der Sinn der apostolischen Mahnung, soll nicht der Gegenstand der *ἀγάπη* der Gläubigen sein. Hieraus ergiebt sich, dass *ἀγαπᾷν* h. weder: „zu sehr lieben", noch „mit unheiligem Sinne lieben" heisst, sondern das Lieben im eigentlichsten Sinne des Wortes bezeichnet, wie dasselbe in einem inneren Gemeinschaftsleben besteht *). *μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*) Da *κόσμος* ein ethischer Begriff ist, so können unter *τὰ ἐν τ. κ.* nicht die natürlichen Dinge als solche gemeint sein, sondern diese nur sofern sie von der ungöttlichen Welt in ihren Dienst genommen sind, oder besser die Scheingüter, denen die Welt nachjagt oder an denen sie sich letzt, die ihr also angehören, wie Reichthum, Ehre, Herrschaft, Menschenweisheit u. drgl. Unrichtig versteht *Ebrard* darunter „die Arten sündlichen Treibens, Sinnens und Gebarens z. B. Geldgier, Ehrsucht, Wollust u. drgl.", denn die Gier, Sucht oder Lust ist offenbar eine Liebe (wiewohl eine falsche, unheilige), die nicht selbst wieder als Gegenstand der Liebe gedacht werden kann. — *ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν* etc.) Durch diesen Satz begründet der Ap. die voraufgehende Ermahnung, indem derselbe die Unvereinbarkeit der Liebe zum *κόσμος* mit der *ἀγάπη τοῦ πατρὸς* ausspricht; *Beda:* Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit. Unter *ἀγάπη τοῦ πατρὸς* ist weder die Liebe Gottes zu uns (*Luther* II., *Calov*), noch die charitas quam Pater praescribit (*Socin*), sondern, wie bei weitem die meisten Ausleger (*Beda*, *Beza*, *Grotius*, *Vatablus*, *Spener* etc. und die sämmtlichen Neueren, auch *Ebrard* trotz seiner unrichtigen Erkl. von V. 5.) erklären, *die Liebe zu Gott* **) zu verstehen. — Ist *πατρὸς* die richtige L. A., so ist der *Vater*name Gottes h. aus dem Kindesverhältniss der Christen zu Gott zu erklären, und deutet auf den Beruf derselben, nicht die Welt, sondern Gott zu lieben, hin. — Zwischen der einen und der andern *ἀγάπη* ist derselbe ausschliessende Gegensatz, wie zwischen dem *θεῷ δουλεύειν* und *μαμωνᾷ δουλεύειν* Matth. 6, 24. Auch ist zu vrgl. Jak. 4, 4.: *ἡ φιλία τοῦ κόσμου, ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν.*

V. 16. Begründung des vorhergehenden Gedankens,

---

*) Ohne Grund meint *Lücke*, dass der Begriff der Liebe nothwendig zu dem des „blossen Nachahmens" abgeschwächt werden müsse, wenn unter *κόσμος* die Menschenwelt verstanden werde.

**) Eine Verbindung der beiden Erklärungen: amor patris erga suos et filialis erga patrem (*Bengel*) ist offenbar nicht zu rechtfertigen.

dass die Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott unvereinbar sei. — ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ) Unrichtig erklärt *Beda* das Neutrum hier (wie es allerdings sonst bei Joh. vorkommt) maskulinisch: omnes mundi dilectores non habent nisi concupiscentiam; die meisten Ausleger halten den Ausdruck für identisch mit dem vorhergebrauchten: *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ;* auch *Düsterd.*, der mit Bezug auf das Folgende: *ἡ ἐπιθυμία* etc. annimmt, dass eine „Umformung der Vorstellung von den Objekten der Weltlust in die durch Apposition angefügte Vorstellung von der subjektiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen" stattfindet. Allein selbst abgesehen davon, dass die Annahme einer solchen Umformung nur eine Aushülfe ist, streitet gegen diese Auffassung der Ausdruck des Ap. selbst, denn hätte er mit *πᾶν τὸ ἐν τ. κ.* nichts andres gemeint, als mit *τὰ ἐν τῷ κ.*, so würde er auch h. das Neutr. plur. gesetzt haben; auch ist nicht abzusehen, warum das Folgende: *ἡ ἐπιθυμία* etc. nicht die den Sinn von *πᾶν τ. ἐν τ. κ.* angebende Apposition *(Fromm.* S. 269.) sein könnte*). Darnach meint der Ap. mit diesem Ausdruck: alles was den Inhalt, d. i. das Wesen des *κόσμος* bildet; das innere Leben desselben, welches ihn beseelt *(Braune);* worin dies besteht, sagen die folgenden Worte. *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* etc.) Obgleich die Begriffe *ἐπιθυμία* und *ἀλαζονεία* an sich ein subjektives Verhalten des Menschen bezeichnen, so nehmen doch mehrere Ausleger an, dass h. nicht dieses, sondern die objektiven Dinge gemeint seien, worauf jenes Subjektive gerichtet ist *(Beng., Russm., Lange, Ewald)* oder, dass der sonst subjektive Begriff in den objektiven überschwebe *(de W.)* oder wenigstens, dass beides, das Subjektive und das Objektive, zusammen zu denken sei *(Lorinus, Brückner).* Allein bei der richtigen Auffassung der Begriffe *κόσμος* und *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ* ist zu einer solchen immer willkürlichen Deutung, bei der den Worten des Ap. Gewalt geschieht, kein Grund vorhanden. — *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός)* Der Genitiv ist h. nicht der des Objekts, sondern, wie bei *ἐπιθυμία* **) im N. T. (ausser 2. Petr.

*) Nach *Ebrard* ist *πᾶν τὸ ἐν τ. κ.* Wiederaufnahme von *τὰ ἐν τ. κ.*; da er hierunter aber die Arten des Verhaltens etc. versteht, so ist von ihm jener Begr. richtig erklärt. — *Myrberg* stimmt der oben gegebenen Erklärung bei.

**) Willkürlich ist es, wenn *Ebrard* sagt: *ἐπιθυμία* sei h. — wie Joh. 8, 44. Röm. 7, 8. Gal. 5, 16. u. a. — „das *wonach* einem gelüstet", was er freilich dadurch wieder aufhebt, wenn er das Wort durch *„das Gelüste"* übersetzt.

2, 10; wegen Ephes. 4, 22. vrgl. *Meyer* z. d. St.) immer, der des Subjekts, also nicht: „die auf das Fleisch gerichtete Begierde“, sondern: „die Begierde, welche das Fleisch d. h. die verderbte sinnliche Natur des Menschen hegt, oder die dem Fleische eigen ist“; vrgl. Gal. 5, 17: ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ. — *Ebrard* erklärt, indem er den Genitiv als den „der Art und Beziehung“ bezeichnet, wofür er sich mit Unrecht auf Ephes. 4, 22. 2. Petr. 2, 10. beruft: „die Begierde, welche auf dem Gebiete der σάρξ stattfindet“; schwerlich hat der Ap. den Begriff in so unklarer Weise gedacht. Der Begriff kann in weiterem oder in engerem Sinne genommen werden; die erste Auffassung bei *Lücke* („die fleischliche, sinnliche Lust überhaupt, im Gegensatz gegen das πνεύματι περιπατεῖν und ἄγεσθαι; vrgl. Ephes. 2, 3. 1. Petr. 2, 11.“), *de Wette*, *Neander*, *Düsterdieck*; bei der zweiten wird darunter vornehmlich die Begierde zur Wollust und Schlemmerei verstanden; *Augustin:* desiderium earum rerum, quae pertinent ad carnem, sicut cibus et concubitus et caetera hujusmodi; ähnlich *Grotius*, *Baumg.-Crus.*, *Sander*, *Besser* u. A.; *Brückner* beschränkt den Begr. auf „die Fleischeslust im engern Sinne“; *Gerlach* vornehmlich auf jede Art der *Genuss*sucht *); und *Ebrard* auf die „*geschlechtlichen* Genüsse **)“. Die richtige Erklärung kann sich nur mit der Erwägung des folgenden Ausdrucks ergeben. — **καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν**) d. i. „*die den Augen einwohnende, ihnen eignende Begierde*“; der Ausdruck erklärt sich daraus, dass das Verlangen etwas zu sehen dem Gesichtssinne selbst beigelegt wird ***). Auch dieser Begriff wird in einem weiteren und einem engeren Sinne verstanden. Indem *Lücke* die Augen „gleichsam die Hauptpforte der sinnlichen Lust für die Aussenwelt“ nennt, identificirt er diesen Begriff mit dem vorhergehenden; dasselbe thut *de Wette*, indem er (in objektiver Fassung) erkl.: „was die Augen sehen und wodurch *die sinnliche Lust* geweckt wird“. Die Verbindung mit καὶ jedoch, dem noch ein zweites καὶ folgt, zeigt, dass die beiden Begriffe be-

---

*) Auch *Bengel* nimmt den Ausdruck (indem er ihn jedoch von den objektiven Dingen versteht) in engerem Sinne: ea quibus pascuntur sensus, qui appellantur fruitivi: gustus et tactus.

**) Diese Erklärung ergiebt sich für *Ebrard* dadurch, dass er σάρξ h. = σῶμα nimmt und dann den Begriff „*sinnlich*“ als identisch mit „*geschlechtlich*“ bezeichnet (!).

***) Seltsamer Weise meint *Ebrard*, dass bei dieser Erklärung der Gen. ὀφθαλμῶν als objektiver Genit. gefasst sei = „die Begierde nach Augen d. h. Augengenuss“.

stimmter zu unterscheiden sind. Mit Recht nehmen daher die meisten Ausleger *ἐπιϑ. τῶν ὀφϑαλμῶν* als Bezeichnung einer besonderen Art der *ἐπιϑυμία;* so (gegen *de Wette*) *Brückner* in subjektiver und objektiver Fassung: „*das Gelüste der Augen* und zugleich das, woran als dem Sinnlich-Weltlichen die Augen sich ergötzen". Bei noch genauerer Bestimmung finden sich zwei verschiedene Erklärungen. Sehr viele Ausleger, wie *Luther*, *Socin*, *Grotius*, *Hornejus*, *Estius*, *Lorinus*, *Wolf*, *Clarius*, *Paulus*, *Semler*, *Bmg.-Crus.*, *Gerlach* u. A. *) halten, wenn auch mit einigen Modifikationen, den Ausdruck im Wesentlichen für gleichbedeutend mit *πλεονεξία,* avaritia. Man beruft sich für diese Erklärung vornehmlich auf mehrere Stellen des A. T., namentlich auf Pred. Sal. 4, 8. 5, 10. Sprüchw. 23, 5. 27, 20.; allein mit Unrecht; denn wenn auch des Geizigen oder Habsüchtigen Auge mit Wohlgefallen auf seine Schätze sieht, und gierig nach neuen hinblickt, so ist ihm doch das Besitzen oder Erlangen des Gutes die Hauptsache; das Verlangen hiernach drückt aber das Wort: *ἐπιϑυμία τῶν ὀφϑαλμῶν* nicht aus. Noch weniger rechtfertigt sich die Erklärung *Ebrard's*, der jenen Auslegern zum Theil beistimmt, aber den Begr. „Habgier" für zu enge hält und mit Berufung auf Stellen, wie Ps. 17, 11.; 54, 9.; 91, 8.; 92, 12. Sprüchw. 6, 17. u. drgl. behauptet, dass mit *ἡ ἐπιϑ. τ. ὀφϑ.* „die ganze Sphäre der Begierden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Rachsucht (!)" bezeichnet werde. Andere Ausleger halten dagegen die Beziehung auf das Wohlgefallen des blossen Anblicks fest, beschränken dies aber zu sehr auf Schauspiele u. drgl., so schon *Augustin:* omnis curiositas in spectaculis, in theatris; eben so *Neander* u. A. Eine solche Beschränkung ist jedoch willkürlich; daher beziehen Andere den Ausdruck zugleich auf andere Gegenstände des Ansehens, so *Calvin*: tam libidinosos aspectus comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur; richtiger aber ist es, die Beziehung darauf ganz allgemein zu fassen und mit *Spener* zu erklären: „alle die sündliche lust, wo man die freude in dem sehen selbs suchet" (so auch *Braune)*; dabei ist zu beachten, dass *ἡ ἐπιϑυμία τ. ὀφϑ.* nicht das Verlangen nach Besitz oder drgl. ist, die durch

†) Auch *Sander* erklärt es von der Habsucht, will aber die curiositas in spectaculis etc. nicht ausgeschlossen, jedoch nur als Nebenseite betrachtet wissen.

den Anblick erregt wird (*Rickli* u. A.) *), sondern die Begierde Unziemliches zu sehen und das sündliche Behagen, welches der Anblick desselben gewährt **). — So gränzt sich dieser Begr. bestimmt gegen den der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* ab; wird dieser letztere ganz allgemein genommen, so ist die Begierde der Augen eine besondere Species derselben, die der Ap. dann besonders hervorhebt, um der Meinung entgegenzutreten, dass die Lust, etwas zu sehen, nichts Sündliches sein könne. Allein bei der einfachen Nebenordnung der Begriffe durch *καί* ist es richtiger anzunehmen, dass Joh. die *ἐπιθ. τῆς σαρκός* nicht in jenem allgemeinen, sondern in dem besonderen Sinne der „Begierde nach Besitz und unmittelbarem Genusse" gedacht hat, so dass die beiden Begriffe nicht im Verhältniss der Subsumtion, sondern in dem der Koordination zu einander stehen, subsumirt dem allgemeinen Begriffe der *ἐπιθυμία*. — *καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου*) Meistens wird *ἀλαζονεία* durch superbia, ambitio (*Socin*: ambitio in honoribus quaerendis ac sectandis) u. ähnl. übersetzt und darunter der *Ehrgeiz* sammt dem sich damit oft verknüpfenden Hochmuth und der stolzen Verachtnng Andrer verstanden ***); so erklärt *Cyrill* (Homil. Pasch. XXVII.): *ἀλαζονείαν τ. β. φησὶ τῶν ἀξιωμάτων ὑπεροχὴν καὶ τὸ ἠρμένον ὕψος κατά γε τιμὴν καὶ δόξαν.* Dadurch ist jedoch die dem Worte eigenthümliche Bedeutung nicht getroffen. Im N. T. kommt *ἀλαζονεία* nur Jak. 4, 16. (im Plur.) vor; Röm. 1, 30. u. 2 Tim. 3, 2. das Adj. *ἀλάζων*, und zwar in enger Verbindung mit *ὑπερήφανος*, woraus jedoch nicht folgt, dass der Begr. des Ehrgeizes, der Ruhmsucht u. drgl. darin enthalten ist, sondern nur, dass die *ἀλαζ.* der *ὑπερηφανία* verwandt ist; bei Jakobus wird damit — dem Zusammenhange gemäss — der *Uebermuth, der die Unsicherheit des irdischen Glücks übersieht und sich auf den Bestand desselben prahlerisch verlässt*, bezeichnet. In demselben Sinne als: *prahlerischer Uebermuth im*, sei es wirklichen oder vorgegebenen, *Besitze irdischer Güter:* wie Glück, Macht, Wis-

---

*) *Rickli* erklärt: „die niedrige sinnliche Denkungsart, sofern dieselbe durch den Anblick geweckt und genährt wird". — *Düsterdieck* versteht darunter namentlich Geiz und Wollust; bemerkt jedoch zugleich, dass jede Art von Lust durch das Auge angeregt werden könne.

**) *Bengel* dehnt den Begriff über die Gränze, die in dem Ausdrucke selbst liegt, aus, indem er erklärt: ea, quibus tenentur sensus investigativi: oculus, sive visus, auditus et olfactus.

***) *Calvin:* fastus aut superbia, cui conjuncta est ambitio, jactantia, aliorum contemptus, coecus amor sui, praeceps confidentia.

senschaft u. drgl. kommt das Wort auch in den Apokryphen des A. T. vor; vrgl. Weish. Sal. 5, 8. 17, 7. 2. Makk. 9, 8. 15, 6. In der klass. Gräcität hat *ἀλαζονεία* fast immer die Nebenbedeutung des Unwahren in der übermüthigen Prahlerei (*Theophr.* Charact. 23.: *προσποίησίς τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων πρὸς δόξαν; Plato* Phaedr.: *ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων*; Gegentheil der *εἰρωνεία.*), die sich in dem hellenistischen Gebrauche nur so weit erhalten hat, dass der Begriff sich auch hier immer auf etwas seinem eigentlichen Wesen nach Nichtiges und Eitles bezieht, und insofern allerdings eine Täuschung oder Unwahrheit in sich schliesst. Diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, wie dies mit Recht von *Lücke, Sander, Besser, Braune* geschieht *); als Beispiele in der heil. Schrift vrgl. 1 Chron. 22, 1 ff. Pred. Sal. 2, 1 ff. Ezech. 28, 16. 17. Dan. 4, 27. Offenb. Joh. 17, 4. 18, 7. etc. — Zu näherer Bestimmung des Begr. dient der Genitiv *τοῦ βίου; βίος* bezeichnet im N. T. entweder „*das zeitliche Leben*" (1 Tim. 2, 2. 1 Petr. 4, 3 l. r.) oder gewöhnlicher „*der Lebensunterhalt, das Vermögen*" (Kap. 3, 17; Mark. 12, 44. Luk. 8, 43. 15, 12. 30. 21, 4.); die Bedeutung „Lebenseinrichtung" (*Ebrard*) hat es nie. Nach Polyb. hist. VI. 576: *ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια* liegt es nahe, *βίος* h. in der zweiten Bedeutung und den Genitiv als objektiven Gen. zu nehmen (so *Lücke*); da jedoch *σαρκὸς* u. *ὀφθαλμῶν* Gen. subj. sind, so ist es vielleicht richtiger, auch *βίου* als Gen. subj. zu nehmen, und demnach zu erklären: „*die dem βίος eignende ἀλαζονεία*"; auch in dem Ausdrucke *ἡδοναὶ τοῦ βίου* Luk. 8, 14. kann *τοῦ β.* der obj. Gen. sein, also: „die sich auf den *βίος*, das zeitliche Gut, beziehenden Lüste"; aber wahrscheinlicher ist es auch h. der subj. Gen., zumal wenn man es auch auf die vorherg. Begriffe mitbezieht (s. *Meyer* z. d. St.), also: „die dem zeitlichen Leben eignenden Lüste". **)

---

*) Im Wesentlichen stimmen dieser Auffassung auch *Neander, Gerlach* und *Düsterdieck* bei; doch halten sich ihre Umschreibungen nicht scharf genug innerhalb der bestimmten Gränzen des Umfanges des Begriffes — indem sie Prunksucht, Ehrgeiz u. drgl. mit hineinziehen; es fehlt an der sichern Scheidung dieses Begriffes und der *ἐπιθυμία*. — Nicht unrichtig schildert schon *Augustin* den *ἀλάζων* so: jactare se vult in honoribus, magnus sibi videtur, sive de divitiis, sive de aliqua potentia. Mit Unrecht leugnet *Ebravd*, dass in dem Begr. *ἀλαζονεία* nach hellenistischem Gebrauche das Moment des Uebermuthes enthalten sei: die Bedeutung „*Luxus*", die er dem Worte vindicirt, hat es weder im klassischen, noch im hellenistischen Gebrauche.

**) Die Ausleger drücken sich meistens ziemlich unklar aus; *de*

Anmerk. Es ist fast traditionell geworden, in dieser Dreiheit die Erscheinungsformen des Bösen vollständig angegeben zu finden, entsprechend der Dreiheit, wie sie bei den Griechen vorkommt, so bei *Pythag.* Clinias; φιληδονία μὲν ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι ταῖς διὰ σώματος, πλεονεξία δὲ ἐν τῷ κερδαίνειν, φιλοδοξία δὲ ἐν τῷ καθυπερέχειν τῶν ἴσων τε καὶ ὁμοίων; andere Aussprüche s. bei *Wetstein* *). Diese Dreiheit hat man dann sowohl in dem Sündenfall als auch in der Versuchung Christi wieder zu finden geglaubt; so sagt nach *Augustin's* Vorgang *Beda*: Per haec tria tantum cupiditas humana tentatur; per haec tria Adam tentatus est et victus; per haec tentatus est Christus et vicit; ja *a Lapide* findet in derselben sogar den Gegensatz gegen die drei Personen in der göttlichen Trinität ausgesprochen **). — Schon *Bengel* tritt dieser Auffassung entgegen, indem er die ἐπιθ. τῆς σαρκός und die ἐπιθ. τ. ὀφθ. so unterscheidet, dass er jene auf die sensus fruitivi, diese auf die sensus investigativi bezieht, von der ἀλαζονεία τ. β. aber sagt: arrogantia vitae est, quae cupiditatem foras educit et longius in mundum diffundit, ut homo velit quam plurimus esse in victu, cultu etc.; und dann bemerkt: non concidunt cum his tribus tria vitia cardinalia: voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Durch den letzten Zusatz zeigt *Bengel* jedoch, „dass auch bei ihm jenes Schema noch durchblickt“ (*Düsterd.*). — Entschiedener hat *Lücke* sich dagegen erklärt, indem er in jener Dreiheit nur „die drei Hauptpunkte der weltlichen Lust“ (nach der 1. Ausg. nur „beispielsweise“) angegeben findet; und zwar die, „in denen sie fortschreitet von dem sinnlichen Triebe bis zur Spitze der ἀλαζονεία“. Allein gegen ein solches Fortschreiten streitet *Lücke's* eigne Erklärung der einzelnen Begriffe, da bei ihm die beiden ersten Begriffe *dem Inhalte* nach zusammenfallen, also von der einen ἐπιθυμία zur

---

Wette erklärt: „der mit — Uebermuth verbundene Genuss des (weltlichen) Lebens (nicht: der Lebensgüter)“; *Braune* sagt, der Genit. sei als subj. G. zu fassen und erklärt dann: „der Gen. τ. βίου bezeichnet die Seite, an welcher der prahlerische Uebermuth hervorzutreten pflegt“; *Ewald* übersetzt: „die Schwindelei des Geldes“, was nicht nur unklar, sondern auch unberechtigt ist.

*) Mit Recht leugnet *Ebrard*, dass h. eine Eintheilung der Sünde als solcher zu suchen sei, seine eigne Ansicht aber, dass in jener Dreiheit eine Distribution des Welttreibens nach seinem ganzen Umfange gegeben sei und zwar so, dass zuerst das Verhältniss des Menschen zu seiner eignen Leiblichkeit und Sinnlichkeit, dann der egoistische Gegensatz zu seinen Nebenmenschen und endlich seine Bezogenheit auf dieselben und Verwickelung mit ihnen ausgedrückt werde, ist, als auf falscher Erklärung der einzelnen Begriffe beruhend, eben so wenig zu rechtfertigen.

**) Das Gegenbild dieser 3 Formen des sündlichen Lebens sind nach *a Lapide* die 3 primariae virtutes: continentia, charitas, humilitas, welche sehr genau mit den drei Klostergelübden der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams zusammenhängen.

andern kein Fortschreiten stattfindet, das überdies auch von dem Ap. durch nichts angedeutet ist. — Mit Recht bestreitet *Lücke*, dass hier von einzelnen Hauptlastern die Rede sei; nicht einzelne Laster, sondern die Hauptformen (*Lücke*) *) oder, wie *Brückner* sagt, die Hauptrichtungen des weltlichen Sinnes giebt der Ap. in jener Dreiheit an. In welchem Verhältnisse stehen diese aber zu einander? Nach *Düsterdieck* bildet die ἐπιθυμία τῆς σαρκός den oberen Begriff, dem sich die beiden andern als die beiden einander koordinirten Begriffe unterordnen: „Die zuerst genannte Fleischeslust, die umfassendste und tiefste Bezeichnung der Weltliebe (V. 15.) begreift sowohl die Augenlust als die Hoffahrt des Lebens". Dies ist unrichtig. Denn einerseits ist die ἀγάπη zum κόσμος nicht zu identificiren mit der ἐπιθυμία τῆς σαρκός, da mit dieser vielmehr das innere Wesen des κόσμος bezeichnet wird; der Ap. warnt vor jener Liebe, weil in dem κόσμος die ἐπιθυμία herrscht, die nicht von Gott ist; der zu ergänzende Gedanke dabei ist, dass die Liebe zum κόσμος nothwendig ein Eingehen in das Wesen desselben bedingt; andrerseits aber widerstrebt die Ausdrucksweise des Ap. jener Art der Subsumtion durchaus: die beiden zuerst genannten Formen des weltlichen Sinnes treten durch die gleiche Bezeichnung: ἐπιθυμία eng an einander und unterscheiden sich von der dritten, welche nicht ἐπιθυμία, sondern ἀλαζονεία genannt wird **); unpassend aber ist es, die letztere als ἐπιθυμία zu denken; ἐπιθυμία ist die auf die Erreichung eines Gutes gerichtete *Begierde* — die Lust *nach* etwas (nicht eigentlich: die Lust oder Freude *an* etwas), die ἀλαζονεία ist aber ein bestimmtes Verhalten in Bezug auf das Gut, das man besitzt. Der weltliche Mensch steht zu den nichtigen Gütern in doppeltem Verhältniss, einerseits *trachtet* er nach ihnen, sei es dass er sie besitzen und geniessen, oder dass er sich an dem Anblick derselben weiden will; andrerseits dünkt er sich gross in ihnen, wenn er sie zu eigen hat. — Dass hiemit nicht das ganze Gebiet des sündlichen Lebens ausgemessen sei, hat schon *Luther* bemerkt, indem er sagt: „Folgende 3 Stücke sind nicht vom Vater, nämlich 1) der Hass der Brüder; 2) die 3 Götzen der Welt; 3) falsche und verführerische Lehre". — Dieselbe Trichotomie des sündlichen Verderbens hebt auch *Sander* hervor, indem er sich dafür auf Kap. 2, 2—12., wo von dem ersten; auf die Verse 15—17., wo von dem zweiten und auf V. 19. u. d. flgden, wo von dem dritten Stücke die Rede sei, beruft.

---

*) Wenn *L.* jene drei nicht nur die Hauptformen, sondern auch die Principien und Quellen des weltlichen Sinnes nennt, so ist diess nicht zutreffend, — denn der weltliche Sinn *entspringt* nicht aus der ἐπιθυμία etc., sondern *diese* ist die lebendige Regung *jenes*.

**) *Frommann* (S. 270 ff.) bemerkt mit Recht, dass die beiden Hauptformen die ἐπιθυμία und die ἀλαζονεία seien; dass die ἐπιθυμία das *Begehren* bezeichne, die ἀλαζονεία das Verhalten, welches in der Erreichung des Begehrten ihre Befriedigung schon gefunden hat.

Allerdings nennt der Ap. diese verschiedenen Erscheinungsformen der Sünde, dass aber darauf der Organismus des Briefes ruhe, ist eine zu weit gehende Behauptung.

Die folgenden Worte: *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς* etc.) sprechen das Widergöttliche des Weltwesens: der *ἐπιθυμία* etc. aus. — *πατήρ* wie V. 15; *κόσμος* hier ganz in demselben Sinne, wie vorher. — *εἶναι ἐκ* soll nach *Paulus, Bmg.-Crus.*, *de Wette* nicht Bezeichnung des Ursprungs, sondern nur der Zusammengehörigkeit oder Gleichartigkeit sein; bei dieser Auffassung wird jedoch die Tiefe der Johanneischen Anschauung verkannt; der Ausdruck umfasst vielmehr beides, das zweite jedoch nur als Folge des ersteren (so auch *Ebrard)*; vrgl. hiezu Joh. 8, 44. — Durch die Hinzufügung des: *ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστὶ* wird der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, als der Quelle des ungöttlichen Sinnes, in eigenthümlicher Schärfe hervorgehoben.

V. 17. fügt dem Vorhergehenden noch ein neues Moment hinzu, wodurch die Ermahnung V. 15. verstärkt und begründet wird. — *καὶ ὁ κόσμος παράγεται*) wird von den Auslegern häufig mit Berufung auf 1. Kor. 7, 31., als Ausdruck der Vergänglichkeit der Welt genommen; indem sie entweder das Präsens ins Futurum umsetzen *(Beda:* mundus transibit, quum in die judicii per ignem in meliorem mutabitur figuram, ut sit coelum novum et terra nova) oder damit das der Welt eigenthümliche Wesen bezeichnet finden *(Oecumen.: τὰ κοσμικὰ ἐπιθυμήματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἑστώς, ἀλλὰ παράγεται)*, *Düsterd.* verbindet beides mit einander; der Ap. spricht nach ihm eine Wahrheit aus, „die mit immer gegenwärtiger Bedeutung gilt und dadurch auch faktisch sich einst erweisen wird"; (so auch *Ebrard* und *Braune)*. Allein V. 8. und das folgende: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* macht es mehr als wahrscheinlich, dass der Ap. auch hier *παράγεται* im Bewusstsein der nahenden Wiederkunft Christi und des damit verbundenen Gerichts über den *κόσμος* schreibt, also: *„die Welt ist im Verschwinden begriffen"*; auch 1. Kor. 7, 31.: *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* ist in demselben Gefühl gesagt. — *καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*) mit der Welt selbst vergeht auch die in ihr wohnende *ἐπιθυμία*, womit der Ap. auf die vorher genannte Dreiheit kurz zurückweist: *αὐτοῦ* ist nicht Genitiv des Objekts *(Lücke, Neander, Sander, Besser* u. A.), sondern des Subjekts *(Düsterd., Braune);* ist vorher auch die Rede von einem *ἀγαπᾶν τὸν κόσμον*, so doch

nicht von einer auf den *κόσμος* gerichteten *ἐπιθυμία*; die entgegengesetzte Ansicht beruht auf der unrichtigen Erklärung von *κόσμος*. — *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) Gegensatz gegen *ὁ κόσμος*, der in seiner *ἐπιθυμία* nicht den Willen Gottes thut. Zwar steht vorher dem *κόσμος* „*ὁ πατήρ*" gegenüber, allein daraus folgt nicht, dass der Gegensatz hier nicht völlig entsprechend und aus *ἐπιθυμία* „*ἐπιθυμῶν*" herauszunehmen sei (*Lücke*); der Schein hievon entsteht auch nur daraus, dass *κόσμος* als etwas Sachliches gefasst wird. Der vom Ap. gebrauchte Ausdruck ist synonym mit: *ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν*; denn das Thun des göttlichen Willens ist die Bethätigung der Liebe zu ihm. — *μένει εἰς τὸν αἰῶνα*) Gegensatz von *παράγεται*; der Ausdruck bezeichnet, wie öfters, die ewige, unvergängliche Dauer, vrgl. Joh. 6, 51. 58. 8, 35. u. a. St. Dass Joh. sich dieses Bleiben in Ewigkeit als das unvergänglich-selige Leben in der Gemeinschaft Gottes gedacht, ist gewiss, liegt aber nicht in dem Ausdrucke ausgesprochen *). Dem *κόσμος* ist der *θάνατος*, den Kindern Gottes die *ζώη αἰώνιος* bestimmt.

V. 18—27. Warnung vor den Widerchristen, deren Auftreten zeigt, dass die letzte Stunde da ist. Schilderung derselben und Ermahnung der Gläubigen bei dem zu bleiben, was sie von Anfang an gehört haben, verbunden mit dem Zeugniss, dass sie die Wahrheit erkannt haben. — Dieser Abschnitt steht mit dem vorhergehenden in engster Verbindung, denn einerseits ist die voraufgehende Ermahnung durch den Gedanken, dass *ἐσχάτη ὥρα* ist, was durch das Auftreten der *ἀντίχριστοι* bezeugt wird, veranlasst und andrerseits sind die *ἀντίχριστοι*, von denen der Ap. hier handelt, wie es Kap. 4, 5. heisst: *ἐκ τοῦ κόσμου*.

V. 18. Das Auftreten der *ἀντίχριστοι* zeigt, dass die letzte Stunde gekommen ist. — *παιδία*) nicht Anrede an die Kinder (s. zu V. 12—14), sondern an alle Leser **). *ἐσχάτη ὥρα ἐστί*) *ἐσχάτη ὥρα kann* die ganze christliche Zeit, von der Menschwerdung Christi an bis zu seiner

---

*) Willkürlich erklärt *Ebrard:* Unter *αἰών* sei „der Aeon, der mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird" zu verstehen und ὁ *ποιῶν* — *εἰς τ. αἰῶνα* heisse demnach: „wer den W. Gottes thut, der bleibet bis zur Aufrichtung des Reiches Christi, der wird den Sieg des Reiches Christi sehen dürfen".

**) Für das Gegentheil beruft sich *Ebrard* auf den eigenthümlich kindlichen Charakter dieses Abschnittes; aber offenbar trägt derselbe keinen andern Charakter als der *ganze* Brief, von dem *Ebrard* selbst sagt, dass er nur von den Erwachsenen verstanden werden konnte.

Wiederkunft, sein. In der alttestamentlichen Prophetie war die Erscheinung des Messias בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Jes. 2, 2. Hos. 3, 5. Micha 4, 1.; LXX.: *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις;* vrgl. auch Apgesch. 2, 16), verheissen. Daraus bildete sich bei den Juden die Unterscheidung der beiden Zeiträume: עוֹלָם הַזֶּה (*αἰὼν οὗτος*) und עוֹלָם הַבָּא (*αἰὼν μέλλων*), jener die Zeit bis zur Erscheinung des Messias, dieser die messianische Zeit selbst umfassend. — Im N. T. findet sich theils jene Bezeichnung, dass Christus in der *letzten Zeit* erschienen sei; Hebr. 1, 1. 1. Petr. 1, 20.; theils auch die Unterscheidung dieser beiden Perioden, jedoch so, dass der *αἰὼν οὗτος* nicht mit der *ersten* Erscheinung Christi, sondern erst mit seiner Parusie, die mit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* zusammenfällt, schliesst; vrgl. Mark. 10, 30. Luk. 20, 34. 35. Ephes. 1, 21. — Sofern nun die Periode, die mit Christi Geburt beginnt, die letzte der *συντέλεια* voraufgehende ist, kann sie mit dem Ausdruck *ἐσχάτη ὥρα* bezeichnet werden, wie *Calvin* sagt: ultimum tempus, in quo sic complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem. Diese Auffassung ist bei den älteren Auslegern die gewöhnliche; ihr stimmt *Semler* bei; allein der Gedankenzusammenhang ist dagegen; einerseits geht aus V. 8. und 17. hervor, dass der Ap. im Vorgefühl der Parusie Christi schreibt, andererseits zeigt der Schluss dieses Verses: *ὅθεν* etc., dass der Ap. hier nicht die ganze von der ersten Erscheinung Christi bis zu seiner Wiederkunft sich erstreckende Periode, sondern nur eine bestimmte Zeit in derselben, nämlich die dem Abschlusse unmittelbar voraufgehende Zeit meinen kann; auch spricht dafür der neutestamentliche Sprachgebrauch: vrgl. 2. Tim. 3, 1. Jak. 5, 3. 1. Petr. 1, 5. 2. Petr. 3, 3.; wobei zu berücksichtigen ist, dass besonders im Ev. Joh. der Gerichtstag *ἡ ἡμέρα ἐσχάτη* genannt wird. Mit Recht haben deshalb *Lücke*, *Neander*, *Bmg.-Crus.*, *Gerlach*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ebrard* u. A. den Ausdruck als Bezeichnung dieser Zeit erklärt. Das Bedenken, zuzugeben, dass der Ap. sich in seiner Erwartung der Nähe der Parusie geirrt habe, hat zu mancher falschen Auslegung Veranlassung gegeben. *Socin* u. *Grotius* nehmen an, *ἐσχάτη ὥρα* sei die *der Zerstörung Jerusalems* unmittelbar vorangehende Zeit; dieser Ansicht nähert sich die von *Düsterdieck*, wonach die letzte Zeit vor dem Eintreten der *κρίσις* gemeint sei, die mit der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen habe. Allein dadurch ist das Bedenken nicht überwunden, denn Kap. 2, 28. zeigt, dass Johannes sich die *παρουσία* des Herrn

als eine nahe, nicht als eine entfernte dachte, eben so wie die andern Apostel und namentlich auch Paulus nach 1. Thess. 4, 15., bei dem auch *Düsterdieck* dies zuzugeben sich gezwungen sieht; *Besser* urgirt den Mangel des Artikels und übersetzt: „eine letzte Zeit", d. h. die Zeit vor einer besonderen Offenbarung der richterlichen Herrlichkeit Christi, in welcher sich die letzte Stunde vor dem allgemeinen Endgerichte vorbildet; allein es ist bekannt, dass gerade bei Begriffen, die an sich bestimmt sind, der Art. oft fehlt; dazu kommt, dass sich die Idee einer solchen Aufeinanderfolge verschiedener Epochen, die als besondere Offenbarungen der richterlichen Gewalt Christi anzusehen seien, im N. T. nicht ausgesprochen findet *). — Schon *Oecum.* hat es für möglich gehalten, dass ἐσχάτη hier = χειρίστη stehe; diese Erklärung findet sich bei *Schöttgen* (tempora periculosa, pessima et abjectissima), *Carpzov* u. A. (ähnlich *Paulus:* es ist eine späte, d. h. nächtlich und immer schlimmer werdende Zeit); indessen der Unterschied dieser Begriffe erhellt deutlich aus 2. Tim. 3, 1.: *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί* **). Das Resultat einer unbefangenen Exegese bleibt demnach, dass — wie die andern Apostel — so auch Johannes erwartete, dass die Parusie des Herrn *bald* erfolgen werde ***). Erst da,

---

*) *Braune*, der die Ansicht *Calvin's* und die *Besser's* für „beachtlich" erklärt, spricht sich ziemlich unklar aus, indem er sagt: „der Ausdr. ἐσχάτη ὥρα ist prophetisch, eschatologisch zu fassen und hat einen *reichsgeschichtlichen* Werth, auch eine *historische* Beziehung auf die *Parusie* Christi, als den Anfang der zweiten Weltzeit, aber keine *chronologische* Beziehung auf den Zeitpunkt des Eintritts dieser Parusie". Offenbar eine ganz willkürliche Behauptung.

*) Eigenthümlich, aber künstlich ist die Erklärung *Bengel's*, die überdiess auf der falschen Meinung, dass hier die Kinder speciell angeredet seien, beruht; *ultima*, non respectu omnium mundi temporum sed in antitheto puerulorum ad patres et ad juvenes. Tres omnino horae erant, quarum una post aliam et inchoavit, et conjunctim continuato cursu ad finem se inclinavit. Patrum itemque juvenum hora statim absoluta fuit. Hinc puerulis Johannes dicit: ultima hora est. Hac ultima hora nos etiamnum vivimus omnes.

**) Dem „Vorurtheil", dass die Apostel sich die Parusie so nahe gedacht, gegenüber meint *Sander*, sie hätten unmöglich glauben können, dass sich „alle die grossen Veränderungen, Verwandlungen und Entwickelungen", worauf 2. Thess. 3, 3. Röm. 11, 25. 26. Luc. 21, 24—26. hinweisen, innerhalb eines Menschenalters vollenden würden. Allein können nicht bedeutende Ereignisse innerhalb eines verhältnissmässig kurzen Zeitraumes eintreten? Da es nicht Sache der Apostel war, den historischen Verlauf vorauszusehen, so kann es für sie kein Vorwurf sein, wenn sie die Hoffnung hegten, die von ihnen er-

als bereits die erste Generation der Gläubigen gestorben war, ohne dass sich jene Erwartung erfüllt hatte, dehnte sich im Bewusstsein der Christen der Zeitraum bis zur Parusie des Herrn zu einer unbestimmten *fernen* Gränze aus, ohne dass damit die Hoffnung seiner *baldigen* Wiederkunft erlosch; vrgl. 2. Petr. 3, 4 ff.; dass aber auch später noch die mit dem Auftreten der Irrlehrer begonnene Zeit als die *letzte* betrachtet wurde, zeigt Ignatii Ep. ad Ephes. c. XI. — καὶ καθὼς ἠκούσατε etc.) An die Bemerkung, dass die letzte Zeit sei, knüpft der Ap. die andere, dass gemäss dem, wie seine Leser es gehört haben, dass der ἀντίχριστος kommen werde, jetzt viele ἀντίχριστοι da seien. *Bengel* ergänzt vor καθὼς: „et ita est" und nach καὶ: „adeo" (et ita est, sicut audistis, nempe antichristum venire: atque adeo jam multi etc.), diese Ergänzungen sind jedoch unnöthig, denn das καί vor νῦν ist nicht die einfache Copula, sondern dient dazu, die Erscheinung der ἀντίχριστοι als eine dem καθὼς ἠκούσατε ὅτι etc. entsprechende Thatsache zu markiren: „*wie ihr gehört habt* u. s. w., *so sind demgemäss auch wirklich jetzt viele* ἀντίχριστοι *aufgetreten*" *). καθὼς ἠκούσατε, nämlich durch die apostolische Verkündigung, die den Lesern, sei es durch Johannes, oder schon früher, namentlich durch Paulus zu Theil geworden war (vrgl. V. 7. 24.), nach *Semler* durch jüdische Lehrer, welche falsche rumores von dem Ende der Welt verbreiteten (!). ὅτι (ὁ) ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ etc.). Das Präsens ἔρχεται steht statt des Futurs; es markirt das noch Zukünftige als ein gewiss eintretendes Ereigniss; unrichtig übersetzt *Ebrard* ἔρχεται durch: „ist zukünftig", auch in den von ihm citirten Stellen: Kap. 4, 3. Matth. 11, 3. Ev. Joh. 16, 13. Offb. Joh. 1, 8. (warum nicht 1, 4.?) drückt ἔρχεσθαι nicht einfach den Begriff der Zukunft aus, übrigens *erklärt Ebrard* richtig: „wird

---

sehnte Wiederkunft des Herrn werde bald erfolgen, zumal sie aus dieser Hoffnung keinen eigentlichen Lehrsatz bildeten und sich nicht anmassten, Zeit und Stunde zu bestimmen. Die jedenfalls zu weit gehende Behauptung *Ebrard's*, dass es gegen die Ordnung der Offenbarungsökonomie Gottes gewesen wäre, wenn Johannes zu der Zeit, da er seinen Brief schrieb, das Kommen Christi nicht in *naher* Zukunft erwartet hätte, beruht lediglich auf den Ansichten *Ebrard's* von der Apokalypse, aus deren Gesichten es nach ihm dem Ap. erst klar werden konnte, dass das ἔρχομαι Ev. Joh. 21, 22. von dem Kommen des Herrn im Gesichte zu verstehen sei.

*) *Düsterdieck*: „der auf die apostolische Verkündigung gebauten Erwartung ὅτι ὁ ἀντιχρ. ἔρχ. entspricht das schon angefangene Faktum ἀντιχρ.·πολλοὶ γεγόνασιν".

einst erscheinen". — Die Weissagung, dass ehe Christus kommt (also vor seiner Parusie) der Antichristus kommen werde, bildete demnach einen Theil der apostolischen Verkündigung, wiewohl sie in den uns überlieferten letzten Reden Christi nicht enthalten ist, da die *ψευδοπροφῆται* und die *ψευδόχριστοι*, deren Auftreten Christus zuvorsagt, nicht mit dem *ἀντίχριστος* zu identificiren sind. — Nach der von alter Zeit her herrschenden Auffassung sind der *ἀντίχριστος* und die *πολλοὶ ἀντίχριστοι* zu unterscheiden, nämlich so, dass *diese* nur die *πρόδρομοι* von jenem, in welchem sich erst der sie schon beseelende antichristische Geist in seiner ganzen Fülle und Energie offenbaren werde, sind; abweichend hiervon nimmt *Bengel* den Ausdruck *ἀντίχριστος* für einen Kollektivbegriff: ubi Joh. antichristum, vel spiritum antichristi, vel deceptorem et antichristum dicit, sub singulari numero, omnes mendaces et veritatis inimicos innuit. Antichristus pro antichristianismo, sive doctrina, et multitudine hominum Christo contraria dicitur; dieser Erklärung stimmen *Lange*, *Baumg.-Crusius*, *Besser*, *Myrberg* bei. Allein weder hier, noch 4, 1 ff, sagt Joh., dass der Antichrist bereits gekommen ist, hier bezeichnet er nur die Thatsache, dass *πολλοὶ ἀντίχριστοι γεγόνασιν*, als ein der Verkündigung von dem Kommen des Antichrists entsprechendes Faktum und in jener Stelle heisst es nur, dass viele *ψευδοπροφῆται* in die Welt ausgegangen seien und dass das *πνεῦμα* des Antichrists bereits in der Welt sei; in der Stelle 2. Joh. 7. „bezieht sich zwar der erklärende Satz: *οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος* so unmittelbar auf das vorhergehende: *πολλοὶ πλάνοι*, dass dadurch die Identität angezeigt" (1. Ausg.) zu sein scheint, alleiu diese nnmittelbare Verknüpfung lässt sich recht wohl daraus erklären, dass der, der aus den Vielen spricht, nach Joh. kein Anderer, als der eine Antichrist ist; und wenn Joh. auch „weder die *ἀντίχριστοι* als die *πρόδρομοι*, noch den *ἀντίχριστος* als den bezeichnet, in dem sich das jene beseelende Princip in höchster Potenz koncentrirt", so ist zu bedenken, dass Joh. hier von dem Antichrist nicht in doktrinellem Interesse spricht, sondern nur, um an den Häretikern, welche er *ἀντίχριστοι* nennt, nachzuweisen, dass das *πνεῦμα* des Antichrists bereits *ἐν τῷ κόσμῳ* ist *).

---

*) Mit Recht macht *Weiss* gegen *Frommann* u. *Reuss*, nach denen Joh. das Dogma vom Antichrist spiritualisirt oder eigentlich verworfen hat, geltend, dass derselbe die Realität des Antichrist keinesweges eugne, obwohl *Weiss* meint, dass Joh. die Weissagung vom Antichrist

Der Name *ἀντίχριστος* findet sich ausser in dem 1. u. 2. Br. Joh. nicht in der heil. Schrift; erst in der spätern kirchlichen Literatur kommt er öfters vor. — Dass das vorstehende *ἀντι* nicht die Beziehung der Stellvertretung (wie in *ἀντιβασιλεύς)*, sondern die des Gegensatzes ausdrückt, ist mit Recht jetzt allgemein anerkannt, allein die herrschende Uebersetzung: „Feind Christi" ist sprachlich ungenau, denn bei den mit *ἀντι* (im Sinne des Gegensatzes) gebildeten *substantivischen* Compositis ist das Substantiv ein Subjekt, welches durch *ἀντι* als im Gegensatze gegen ein Subjekt derselben Art stehend bezeichnet wird, so ist ein *ἀντιφιλόσοφος* nicht ein „Gegner der Philosophie" *(Ebrard)* oder der Philosophen, „sondern ein *Philosoph*, der anderen Philosophen entgegensteht, also ein Gegenphilosoph; vrgl. *ἀντιμαχητής, ἀντιπαλαιστής, ἀντίπολις, ἀντίῤῥησις, ἀντίῤῥοια* u. a.*). Hiernach heisst *ὁ ἀντίχριστος* nicht überhaupt: der Feind Christi, sondern der „*Gegenchristus*", d. i. *der* Feind Christi, der unter dem lügnerischen Schein der wahre Christus zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet **). Mit Recht haben fast sämmtliche Ausleger angenommen, dass Joh. unter diesem Feinde denselben versteht, von dem Paulus 2. Thess. 2, 3 ff. redet; die Züge, die in der Schilderung des Ap. Paulus und die in den Andeutungen des Joh. hervortreten, entsprechen einander zu sehr, als dass daran gezweifelt werden dürfte; nach beiden bereitet sich das Erscheinen desselben in der Gemeinde durch einen Abfall vor (Joh. sagt V. 19. von den Antichristen *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον;* Paulus redet V. 3. von einer mit seiner *ἀποκάλυψις* verbundenen *ἀποστασία);* beide schreiben ihm eine widergöttliche, böse Natur zu (Paulus nennt ihn *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος,* Joh. stellt

---

darin erfüllt sehe, dass der Geist des Antichrists in die Welt gekommen ist und in den Irrlehrern die Fundamente der christlichen Wahrheit leugnet.

*) Hieraus erhellt, dass die von *Lücke* aufgestellte Regel, dass „das mit *ἀντι* komponirte Wort das Objekt des Gegensatzes ist" keineswegs für alle Composita mit *ἀντι* gelten kann, wie denn die von *L.* beigebrachten Beispiele: *ἀντίῤῥιον ἄκρον, ἀντιβόρειος, ἀντήλιος, ἀντίθυρος* einerseits keine Substantiva sind, und bei ihnen andrerseits *ἀντι* nicht die Beziehung des feindlichen Gegensatzes ausdrückt.

**) Während *Brückner* der h. gegebenen Erklärung beistimmt, wird sie von *Braune* bestritten, aber ohne dass *Braune* auf die sprachliche Rechtfertigung Rücksicht nimmt. Uebrigens ist zu bemerken, dass die nähere Bestimmung des „lügnerischen Scheins" nicht in dem Worte selbst, wohl aber in der Sache liegt, da es nur *einen* Christus giebt; anders ist es bei dem Worte *ἀντιφιλόσοφος*.

das *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* in Gegensatz gegen das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* und sagt von den Antichristen, die von jenem beseelt sind, dass sie *ἐκ τοῦ κόσμου* sind), beide charakterisiren ihn als einen Lügner, der gegen die Wahrheit die Lüge geltend zu machen suche, nach beiden erscheint er in der letzten Zeit vor der Parusie Christi; auch die Namen entsprechen einander, denn wenn auch der Name *ὁ ἀντίχριστος* einen bedeutungsvollen Zug enthält, der in dem Namen *ὁ ἀντικείμενος* nicht ausgedrückt liegt, so tritt doch eben dieser Zug in der Paulinischen Schilderung so deutlich hervor, dass daraus erhellt, wie zutreffend die Johanneische Benennung jenes Feindes ist; wenn nämlich Paulus ihn als den *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* bezeichnet und hernach von ihm sagt, dass er *ἀποδεικνύναι ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός*, so weist dies darauf hin, dass er sich als den *menschgewordenen Gott* geberden wird — und das ist es, was eben in dem Namen *ἀντίχριστος* angedeutet ist.

Anmerk. Ueber die verschiedenen Auffassungen des Antichrists s. *Lünemann* z. 2. Thess. 2, 1—12.: S. 204 ff. u. *Düsterd.* z. d. St. — Die griech. Kirchenväter betrachten den Antichrist meistens als einen Menschen, der, ein Werkzeug des Teufels, den wahren Christus nachäfft, vrgl. *Hippolyt.*: de consummat. mundi C. 6, 14. C. 48. *Cyrill.* Catech. XV., doch findet sich auch die unrichtige Vorstellung, dass er der inkarnirte Teufel selbst sei (vrgl. *Theodoret.* Epit. div. decret. c. 23. u. Comment. in Dan. II.; *Hippolyt.* c. 22.). — Wie die Parusie Christi, so gehört auch die Erscheinung des Antichrists noch der Zukunft an; an Antichristen, wie sie zur Zeit des Joh. aufgetreten waren, hat es seit derselben niemals gefehlt: aber der Antichrist ist bis jetzt nicht gekommen, gleich willkürlich ist es, wenn *Grotius* den Barkochba, oder *Andere*, den Muhamed, oder *Luther* den Papst oder *Katholiken* Luther u. s. w. für den Antichrist hielten. — Nicht nur rationalistische Dogmatiker, sondern auch *Lücke*, *de Wette*, *Neander* u. A. unterscheiden in der Johanneischen Vorstellung von der dereinstigen Erscheinung des Antichrists *Form* und *Idee*. Die zu Grunde liegende *Idee* ist ihnen der Gedanke, dass mit der Entwickelung des Christenthums zugleich das Böse sich in seinem Kampfe wider Christus allmählich immer mehr steigern werde, bis es zuletzt, wenn es zu seinem höchsten Gipfelpunkt gelangt ist, durch die Macht Christi vollkommen besiegt wird. Als *Form* wird dabei die Vorstellung, dass diese höchste Energie des Bösen zuletzt in einer *einzelnen* Person hervortreten werde, angesehen. Für eine solche Unterscheidung ist jedoch schwerlich ein Recht nachzuweisen, da die heilige Schrift selbst keine Handhabe dazu bietet; mit Recht ist sie deshalb auch von *Düsterd.*, *Braune*, *Brückner* zurückgewiesen.

Mit den Worten: καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν nennt der Ap. das Factum, in welchem sich die Erwartung ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται bereits zu realisiren anfängt. Die ἀντίχριστοι sind die Häretiker, welche der V. 22. bezeichneten Lüge huldigen; jenen Namen aber führen sie, weil das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου sie beseelt und sich also in ihnen der Antichrist selbst schon offenbart. γεγόνασιν ist nicht = coeperunt esse (*Erasmus*), sondern: „sie sind geworden“, d. i. sie sind bereits da. Durch den Zusatz: ὅθεν γινώσκομεν etc. giebt sich der Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Gliedern des Verses zu erkennen.

V. 19. Verhältniss der ἀντίχριστοι zu der christlichen Gemeinde. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν) Ueber die Form des Aorist. 2. mit α s. *Winer* S. 68 (VII. S. 71). — Unter ἡμῶν sind nicht die Juden (*Grotius, Eichhorn, Rickli),* aber auch nicht bloss die Apostel (*S. Schmid, Spener, Besser* u. A.), sondern überhaupt die Christen, als die Gemeinde Christi, zu verstehen*). ἐξῆλθαν wird von mehreren Auslegern = prodierunt (*Vulgata, Bmg.-Crusius, Erdmann* u. A.) genommen, indem sie darin den Begriff des Ursprungs ausgedrückt finden; das ist unrichtig, das folgende μεμενήκεισαν zeigt, dass es vielmehr im Sinne der secessio zu fassen ist (so *Augustin, Beda, Erasmus*; und unter den Neuern: *Lücke, Düsterdieck, Ebrard, Braune* u. A.). Durch die nachdrucksvolle Voranstellung des ἐξ ἡμῶν wird hervorgehoben, dass die Antichristen früher μεθ' ἡμῶν gewesen, also der christlichen Gemeinde angehört haben. Wie weit diese Ausscheidung sich förmlich vollzogen hatte, sagt Johannes nicht; doch liegt in ἐξῆλθαν, dass sie nicht bloss der apostolischen Lehre (*Beza:* ad mutationem non loci sed doctrinae pertinet), sondern denen, welche sich durch die treue Bewahrung des ungefälschten Evangeliums als die Kinder Gottes bewiesen, gegenübergetreten waren (so auch *Braune*). ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν) ἀλλ' drückt den Gegensatz gegen den vorherg. Gedanken aus: wiewohl sie aus uns herausgegangen (also mit uns verbunden gewesen sind), so waren sie doch nicht aus uns. εἶναι ἐκ drückt h. die Angehörigkeit in vollster Wahrheit aus, also: sie waren nicht die Unsrigen, nämlich nicht so, dass sie

---

*) *Ebrard* sieht sich durch seine Auffassung von παιδία genöthigt, in ἡμεῖς die Angeredeten nicht mit einzuschliessen, sondern zu sagen: „der Ap. stellt sich und die Gemeinde den angeredeten Kleinen gegenüber“.

uns wahrhaft, wie gemeinsame Glieder *eines* Leibes, in denen *eine* Seele lebt, angehört hätten, wogegen das in dem Folgenden *μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν* liegende *εἶναι μετὰ* im Unterschiede von jenem Begriff die *äusserliche* Gemeinschaft bezeichnet. Auch h. verleugnet *ἐκ* nicht seine ursprüngliche Bedeutung (s. z. V. 16.), da der Gemeinde des Herrn nur der wahrhaft angehört, der aus ihr d. i. aus dem in ihr waltenden Geiste seinem innern Leben nach hervorgegangen ist *). Das Imperf. *ἦσαν* umfasst den ganzen früheren Zeitraum, während dessen die Antichristen mit den Gläubigen verbunden waren, und geht nicht bloss auf die ihrem Ausscheiden unmittelbar vorangehende Zeit (*Episcopius, Socin*). — Dass sie nicht *ἐξ ἡμῶν* waren, beweist Joh. durch die Worte: *εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν*) Die *ἀντίχριστοι* gehörten also den Christen eine Zeit lang an, sie waren *μετ' αὐτῶν*, wiewohl nicht *ἐξ αὐτῶν*, denn in diesem Falle wären sie auch *μετ' αὐτῶν* geblieben. Auch h. geht Joh. davon aus, dass das *μένειν* die Bewährung des *εἶναι* ist. Ueber das Plusquamp. ohne Augment s. *Winer* S. 67 (VII. S. 70). — *ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν* etc.) *ἀλλὰ* weist auf *ἐξῆλθαν* oder auf den in dem Vorhergehenden liegenden Gedanken: *οὐ μεμενήκασι μεθ' ἡμῶν* zurück: „*aber* sie sind nicht bei uns geblieben". Weniger einfach erklärt *Düsterd.*: „sie sind nicht bei uns geblieben, *sondern* (*ἀλλὰ*) sie sind ausgeschieden, damit". Eine solche doppelte Ergänzung ist nicht nöthig, da *ἀλλά* nicht nothwendig Gegensatz einer Negation ist. — Durch *ἵνα* etc. wird nicht die Folge (*Paulus*), sondern der Zweck, nämlich der von Gott gewollte Zweck ihres Ausscheidens oder Nichtbleibens angegeben: der Zweck ist, dass offenbar würde, dass sie nicht *ἐξ ἡμῶν* seien. Die Verbindung des *φανερωθῶσιν* mit dem folgenden: *ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν* ist nicht ganz regelrecht; *Socin* konstruirt *οὐ* und *πάντες* zusammen: non omnes = nulli i. e. nemo ex illis est ex nostro numero; dies ist unrichtig, *οὐ πάντες* ist nicht = nulli, sondern = nonnulli; mit Recht nimmt

---

*) *Düsterdieck:* „Dass jene Antichristen die Gemeinschaft der Gläubigen verlassen haben, ergiebt sich aus dem *μεμενήκ. ἂν μεθ' ἡμῶν*; das ursprüngliche, innere, ethische Verhältniss jener Menschen aber, welche aus dem Schoosse der christlichen Gemeinschaft selbst *hervorgegangen* und von derselben abgefallen sind, wird markirt durch die verschiedene Bedeutung, in welcher das gleiche Wort *ἐξ ἡμῶν* einerseits neben dem *ἐξῆλθαν*, womit das *μεμενήκ.* etc. zu combiniren ist, andrerseits in den Ausdrücken *οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμ.* und *εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμ.* erscheint".

de Wette die Zusammenziehung zweier Gedanken an; nämlich 1) ἵνα φανερωθῇ, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν und 2) ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν; nur hätte *de Wette* den zweiten Gedanken als den ersten voranstellen sollen, denn zunächst wollte Joh., wie der Plur. φανερωθῶσιν zeigt, nur von den ἀντιχρίστοις reden, dann aber erweitert sich sein Gedanke, so dass er hernach das neue Subjekt: πάντες eintreten lässt; der Sinn ist: es sollte an den ἀντιχρίστοις offenbar werden, dass sie nicht — und demnach nicht Alle, die μεθ' ἡμῶν sind — ἐξ ἡμῶν seien (so auch *Braune*)*). — Für den Beruf der christlichen Gemeinde ist es nothwendig, dass offenbar werde, wer ihr wahrhaft angehört und wer nicht; diese κρίσις ist der Zweck, um dessentwillen Gott es so gefügt hat, dass jene ἀντίχριστοι ausschieden; vrgl. zu dem Gedanken 1. Kor. 11, 19.

Anmerk. In den Worten: εἰ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν ist der Gedanke enthalten: Wer der Gemeinde wahrhaft angehört, der verlässt sie nimmer; wer sie verlässt, zeigt dadurch, dass er ihr nicht wahrhaft angehört hat. Diese Zuversicht des Ap. zu der die Seinen bewahrenden Liebe des Herrn und der Treue der durch den Herrn Erlösten scheint dem Hebr. 6, 4 ff. vorausgesetzten Gedanken, dass auch die, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet und des heiligen Geistes theilhaft worden u. s. w., wieder abfallen können, zu widerstreiten. Allein Joh. redet, wie beständig in seinem Briefe, so auch hier in absoluter Weise, ohne den Zustand der allmählichen Entwickelung ins Auge zu fassen, woraus jedoch nicht folgt, dass er diesen nicht anerkennt. Schon der *eine* Umstand, dass er die Gläubigen als solche *ermahnt* in Christus zu bleiben, zeigt, dass er die *Möglickeit* ihres Abfalls nicht leugnen will, nur ist es ihm — mit Recht — gewiss, dass wer *nicht* bleibt, auch noch nicht mit seinem *ganzen* Herzen in die Gemeinschaft des Herrn eingetreten war, sondern wenn auch von seiner Liebe berührt, und den Zug der Liebe zu ihm spürend, doch nicht mit der Welt vollkommen gebrochen hat. *Ebrard* meint, der Ap. wolle nur sagen, das Verführtwerden durch *diese* bestimmte Lüge (nämlich durch den Gnosticismus) sei nur bei Leuten möglich, die zuvor schon ihrem innern Wesen nach dem Christenthum

---

*) *Myrberg* erklärt: sed (egressi sunt) ut manifesti redderentur; nam non omnes sunt de nobis; allein unrichtig, denn 1, bedarf φανερωθῶσιν einer nähern Bestimmung und 2, kann der Gedanke: non omnes sunt de nobis nicht zur Begründung des Begr. φανερωθῶσιν dienen. Nach *Hilgenfeld* soll sich πάντες nur auf die Antichristen beziehen, also: „dass sie insgesammt nicht aus uns sind"; allein dem widerstreitet die Stellung des πάντες.

fremd gewesen waren; allein wenn Joh. h. auch von den bestimmten Antichristen redet, so liegt doch dem in Bezug auf sie ausgesprochenen Worte: εἰ ἦσαν etc. der *allgemeine* Gedanke zu Grunde, anders würde der Ap. den Unterschied *dieser* Abtrünnigen von *andern*, auf die das Wort keine Anwendung leide, bestimmt markirt haben. — *Augustin*, *Calvin*, *Beza* u. A. finden in den Worten des Apostels Bestätigung *ihrer* Prädestinationslehre, aber nur dadurch, dass sie Beziehungen hineintragen, die denselben fremd sind, da hier weder von einem donum perseverantiae, noch von einer Unterscheidung der vocati und electi die Rede ist.

V. 20. 21. Zeugniss, dass die Gläubigen, denen der Ap. schreibt, die Wahrheit kennen. — *καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε*) Der Ap. schreibt dies weder als eine captatio benevolentiae *(Lange)*, noch als Rechtfertigung der Kürze seines Schreibens über den vorliegenden Gegenstand *(a Lapide)*, noch zur Beruhigung seiner Leser, „denen bei der Erscheinung so vieler Antichristen für die Unversehrtheit ihres eignen Glaubens bange werden konnte" *(Lücke)*, sondern um die in seinen Worten liegende Mahnung in Bezug auf die antichristische Lüge desto eindringlicher zu machen; s. z. V. 12. — Die meisten Ausleger nehmen *καί* h. als particula adversativa (so selbst *de Wette*; vorsichtiger *Lücke*: „das logische Verhältniss dieses Verses zu V. 19. ist das eines Gegensatzes, daher *καὶ* logisch adversativ wird"); die Unrichtigkeit dieser Fassung wird zwar von *Düsterdieck* und *Ebrard* anerkannt, dennoch aber halten sie die gegensätzliche Beziehung dieses Verses zu dem Vorhergehenden fest; und allerdings steht der Annahme einer Verknüpfung adversativer Gedanken durch die einfache Kopula an sich nichts entgegen; allein dass hier ein adversatives Verhältniss stattfindet, ist doch sehr zu bezweifeln, da der Ap. seinen Lesern nicht erst zu sagen brauchte, dass sie als solche, die das *χρῖσμα* haben, im Gegensatze gegen die Antichristen ständen, wie denn auch im Folgenden darauf nicht weiter eingegangen wird *).

*) Hiemit ist jedoch nicht gemeint, dass der Ap., indem er sich mit ὑμεῖς an seine Leser wendet, diese den Antichrirten überall nicht gegenüberstelle, sondern nur, dass er es nicht in *dem* Sinne thue, dass er dadurch einen Gegensatz zwischen ihnen akcentuiren wolle. Hätte der Ap. dies gewollt, so würde er gewiss nicht καὶ gesetzt haben, da καί bei *solchen* Gegenüberstellungen nur dann passend ist, wenn die Prädikate sich bestimmt entsprechen (z. B. *sie* haben τὸ πνεῦμα τοῦ ἀτιχρίστου und *ihr* habt τὸ πνεῦμα θεοῦ); aber auch dann steht meistens δέ (vrgl. Matth. 5, 21. 22. u. v. a. St.) oder gar keine Partikel (vrgl. Joh. 3, 31. u. a. St.).

Dem Gedankenzusammenhange entsprechender ist es, das erste Glied dieses Verses mit dem zweiten enge zu verknüpfen und in diesem zweigliedrigen Satze die Voraussetzung für das im folgenden Verse Gesagte angegeben zu finden (so auch *Brückner*). — χρῖσμα kommt im N. T. nur h. u. V. 27. vor; nach griech. Sprachgebrauch ist es das *Salböl;* eben so im A. T. z. B. 2. Mos. 29, 7. 30, 31. „Im A. T. ist das heilige Salböl stehend das Abbild des heil. Geistes, sowohl da wo das Salben als bildliche Handlung (ausser den citirt. Stellen: 1. Sam. 10, 1 ff.; 16, 13. 14.), als da wo es in bildlicher Rede vorkommt (Ps. 45, 8. Jes. 61, 1.). Was aber im A. T. vorbild- und schattenweis gewährt wird, das ist im N. T. in Wahrheit und Wesen erschienen" (*Besser*); χρῖσμα ist demnach symbolischer Ausdruck für den *heiligen Geist*, wie denn auch χρίειν öfters von der Begabung mit dem heil. Geiste gebraucht wird; vrgl. Apgesch. 4, 27. 10, 38. 2. Kor. 1, 21. Hiemit stimmen die meisten Ausleger überein, nur dass gewöhnlich χρῖσμα unrichtig als der Actus: „unctio, Salbung" erklärt, und dies dann als Bezeichnung des heil. Geistes gedeutet wird; so schon von *Augustin* und selbst von *de Wette*, *Ewald*, *Sander* u. *Erdmann*. Falsch ist es χρῖσμα von der „lebendig fortgepflanzten, von den Aposteln herstammenden, wahren Tradition über Christus" (*Köstlin* S. 243.), oder von der *Wirkung* des heil. Geistes (*Didymus* = charitas, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum; *Socin* = divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas, quatenus homini est opus; *Emanuel Sa* = christianismus) oder von dem Akte, bei welchem den Christen der Geist gegeben ist, also von der Taufe (*Ewald*) oder der Konfirmation zu verstehen. Mit Unrecht findet *Oecumenius* (*ἐλάβετε διὰ τοῦ βαπτίσματος τὸ χρῖσμα τὸ ἱερόν, καὶ διὰ τούτου τὸ εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὁδηγοῦν ὑμᾶς ϑεῖον πνεῦμα*) hier eine Anspielung an den alten Gebrauch, den Täufling zu salben; diese Sitte gehört noch nicht dem apostolischen Zeitalter an, sondern ist vielleicht erst durch diese Stelle veranlasst worden, wie schon *Bengel* bemerkt hat*). Ueberhaupt ist es weniger wahrscheinlich, dass Joh. hier an die Gei-

---

*) Indem *Bengel* meint, dass dieser ganze Abschnitt an die Kinder gerichtet ist, sagt er: Eam unctionem spiritualem habent τὰ παιδία pueruli: namque cum baptismo, quem susceperunt, conjunctum erat donum Spiritus s., cujus significandi causa ex hoc ipso loco deinceps usu receptum esse videtur, ut oleo corpora baptizatorum ungerentur. — Wie in neuerer Zeit diese Stelle zum Beweise des nachapostol. Ursprungs des Briefes missbraucht ist, s. die Einleitung §. 3.

stesmittheilung vermittelst der *Taufe*, wie meistens angenommen wird, als an die vermittelst der Predigt des Evangeliums *(Düsterd.)* gedacht hat, da in dem ganzen Kontexte nichts auf jene hinweist*). Dass Joh. gerade das Wort χρῖσμα gebraucht, ist nicht ohne Bedeutung; da im A. T. nicht nur die Könige, sondern auch die Priester und (bisweilen) die Propheten gesalbt wurden, so erinnert er die Gläubigen dadurch „an ihre hohe Würde, Beruf, Amt und Herrlichkeit“ *(Sander)***). Möglich, dass dabei zugleich eine Anspielung an den Namen des Antichrist's *(Bengel, Düsterdieck)* stattfindet, dann wollte der Ap. dadurch hervorheben, dass die Gläubigen im Besitze des χρῖσμα befähigt seien das *antichristische* ψεῦδος in seinem Gegensatze gegen die ἀλήθεια vollkommen zu erkennen; s. V. 21. — ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου) für ἔχετε steht V. 27.: ἐλάβετε; der Besitz beruht auf einem Empfangen und zwar ἀπὸ τοῦ ἁγίου; ὁ ἅγιος ist — der richtigen Erklärung von χρῖσμα zufolge — nicht der heilige Geist *(Didymus, Lorinus, Semler)*, sondern entweder *Gott (Rickli, Besser, Neander*: „ἀπὸ weist auf den Urquell hin“; was jedoch nicht immer der Fall ist); vrgl. Joh. 14, 16. 1. Kor. 6, 19.: τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ; oder wahrscheinlicher, wie die meisten Ausleger annehmen: *Christus*; vrgl. Joh. 15, 26.: ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός; und Joh. 6, 69., wo Christus (den überwiegenden Autoritäten nach) ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ genannt wird; wofür sich geltend machen lässt, dass Joh. Christus V. 29.: δίκαιος und Kap. 3, 3, ἅγνος (vrgl. auch Apgesch. 3, 14. Offenb. Joh. 3, 7.) nennt. — Dass der Verleiher des χρῖσμα von

---

*) Als ganz willkürliche Deutungen mögen hier noch die von *Semler* und die von *J. J. Hess* (*Flatt's* u. *Susskind's* Magaz. Heft 14.) erwähnt werden; *jener* erklärt in der falschen Voraussetzung, dass der Brief namentlich auch an die Presbyter gerichtet sei, χρῖσμα durch: legitima auctoritas docendi, wozu er bemerkt: χρῖσμα est idem ac χάρισμα illud, cujus auctor spiritus s., qui per apostolos impertitur doctoribns; und *dieser* versteht darunter den Unterricht, den die kleinasiat. Gemeinden über den Antichrist durch die Apokalypse empfangen haben.

**) *Neander*: „Was im A. B. nur auf Einzelne, denen auf irgend eine Weise die Leitung des Volkes Gottes vertraut war, auf Einzelne, die dadurch von der Masse des übrigen Volkes gesondert wurden, sich bezog, das bezieht sich in dem N.B. auf das Volk Gottes im Ganzen. — — Es giebt daher ferner in dem Volke Oottes keine solche Unterschiede, wie in dem A. B. zwischen Königen, Propheten, Priestern und Volk. — — Es ist Ein königliches priesterliches Geschlecht, dessen Adel und hohe Bestimmung Alle theilen; Alle sind vermöge jener gemeinsamen Erleuchtung durch den heiligen Geist Propheten“.

Joh. ὁ ἅγιος (sei es nun Gott oder Christus) genannt wird, hat seinen Grund darin, dass die Salbung mit dem Geiste ein Akt der *Heiligung* d. i. der Aussonderung aus dem Profanen ist, *heiligen* aber nur der kann, der selber *heilig* ist. — καὶ οἴδατε πάντα) καὶ erklärt *Bengel* dem Sinne nach richtig durch: et inde; der Besitz des χρῖσμα ist der Grund des εἰδέναι πάντα — πάντα ist nicht Maskul. (*Syrus:* omnes; *Beda:* discernitis inter probos et improbos), sondern Neutrum. *Calvin* sagt richtig: omnia, non universaliter capi, sed ad praesentis loci circumstantiam restringi debet; doch darf man es nicht bloss auf das beschränken, (quae sunt) necessaria agnoscendis antichristis et cavendis illorum insidiis *(Bengel)*, sondern es umfasst mit diesem überhaupt τὴν ἀλήθειαν (V. 21.); vrgl. Joh. 14, 26. 16, 13.: πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Im Besitze der ganzen Wahrheit vermögen die Christen auch Lüge und Wahrheit zu unterscheiden *).

V. 21. οὐκ ἔγραψα ὑμῖν) geht nicht auf den ganzen Brief *(Beza)*, sondern auf das von den Antichristen Gesagte; vrgl. V. 26**). — ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν etc.) ὅτι = weil (vrgl. V. 12—14.); der Ap. will die *gesalbten* Christen nicht erst die Wahrheit, die in Christo offenbar geworden ist, lehren, sondern er schreibt ihnen, weil sie sie kennen; *a Lapide:* non ut vos haec doceam, sed ut doctos confirmem. — καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος etc.) Dieses ὅτι ist dem Vorhergehenden nicht koordinirt, sondern abhängig von οἴδατε. *Luther*, dem Sinne nach richtig: „sondern ihr wisset sie, und wisset, dass etc". — πᾶν ψεῦδος, ganz allgemein, jedoch mit besonderer Beziehung auf die antichristische Lehre; ψεῦδος „nicht bloss Irrthum, sondern Lüge" *(de Wette)*: der absolute Gegensatz der ἀλήθεια; ganz willkürlich meint *Lange*, das Abstractum stehe hier für das Concretum: „dass kein Irrlehrer ein ächter Christ sein kann". Unrichtig ist es πᾶν — οὐ als Hebraismus = οὐδέν zu nehmen; οὐ gehört vielmehr zum Prädikat. — ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι) ἐκ weist auch hier auf den Ursprung hin, und drückt *nicht bloss* die Zusammengehörigkeit *(de Wette, Bmg.-Crusius)* aus. Weil die

*) Bemerkenswerth ist die ächt katholische Erklärung des *Estius*: habetis episcopos et presbyteros, quorum cura ac studio vestrae ecclesiae satis instructae sunt in iis, quae pertinent ad doctrinae christianae veritatem.

**) *Ebrard* bezieht auch dieses ἔγραψα willkürlich auf das Evangelium Johannis.

Lüge nicht *aus* der Wahrheit ist, so gehört sie auch nicht mit ihr zusammen; *Lorinus:* ex vero non nisi verum sequitur, et verum vero consonat. Woher die Lüge, die nicht ἐκ τῆς ἀληθείας ist, stamme, sagt Christus Joh. 8, 44.: Die Wahrheit ist *von* Gott, der selbst die Wahrheit ist; die Lüge vom Teufel, der nicht in der Wahrheit steht.

V. 22. 23. Nachdem zuvor das Vorhandensein der Antichristen und ihr Verhältniss zu der christlichen Gemeinde angegeben worden, folgt jetzt die nähere Bestimmung der antichristischen Lüge. — *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης;*) Die Frageform, mit der sich Joh. an seine die Wahrheit wissenden Leser wendet, erklärt sich aus der Lebendigkeit des Gefühls, womit der Apostel schreibt; eben so Kap. 5, 5. Von dem Abstractum (πᾶν ψεῦδος) geht er unmittelbar zu dem Concretum (ψεύστης) über. Der bestimmte Artikel: ὁ ψεύστης (*Luther* unrichtig: *ein* Lügner) hebt den Begriff in scharfer Bestimmtheit hervor: *der* Lügner κατ᾽ ἐξοχήν d. i. der, in welchem die Lüge sich in konkreter Persönlichkeit darstellt (so auch *Braune*), identisch mit ὁ ἀντίχριστος, was von *Jachmann* mit Verkennung des Joh. Gedankens geleugnet wird. Durch die Annahme, der Ap. rede hier vergleichungsweise (*Grotius:* quis potest major esse impostor?), wird der Gedanke abgeschwächt. Auch *Bengels* Erklärung: quis est *illius* mendacii imposturaeque reus? der *Düsterd.* beistimmt, indem er paraphrasirt: „Was für eine Lüge ich aber meine, versteht ihr recht gut. Wer sind die Lügner? Sind es nicht die, welche leugnen etc.?“ genügt nicht; der Ap. hat zwar die bestimmte Lüge der Anchristen seiner Zeit im Auge, diese ist ihm aber die *eine* Haupt- und Grundlüge, „worin alles ψεῦδος begriffen ist“ (*Lücke*). Ganz verfehlt ist offenbar die Umdeutung von *Bmg.-Crusius:* „was ist eine Irrlehre anders, als etc.“; nicht minder die von *Ebrard*, der in dieser für *Kinder* berechneten *katechetischen* (!) Frage den Sinn findet: „auf wessen Seite ist nun die Lüge?“ wozu er dann die entsprechende Frage: „und auf wessen Seite ist die Wahrheit?“ ergänzt. — *εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος*) *εἰ μή*, oft nach einer Negation, kann auch nach einer Frage stehen, da in dieser eine Negation enthalten ist; vrgl. Luk. 17, 18. Röm. 11, 15. 1. Kor. 2, 11. 2. Kor. 2, 2. 1. Joh. 5, 5.; es entspricht dem deutschen: „*als nur*“, und beschränkt das Allgemeine auf einen bestimmten Begriff; der Sinn ist also: Kein Anderer ist der Lügner, als nur derjenige, welcher etc. Nach *Ebrard* soll *εἰ μή*, weil h. die Frage ist, welche *von beiden dogmatischen Richtungen* (!) der Lüge angehöre, hier nur den Sinn von „als“ haben; allein

dass der Ap. hier *zwei* Parteien im Auge habe, nämlich die Antichristen und die gläubigen Christen und frage, welche derselben im Besitze der Wahrheit sei, ist eine reine Fiktion, für die im Texte auch nicht der schwächste Halt vorhanden ist. ἀρνεῖσθαι bedeutet hier nicht „verleugnen", sondern „*ableugnen*" (*Bmg.-Crus.*). ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός) Ueber die Konstr. des negativen Begr. ἀρνεῖσθαι mit darauf folgendem οὐκ, wodurch die Negation stärker betont wird, s. *Kühner* II. S. 410. — Die Lüge des Antichrists besteht in der Leugnung, dass Jesus ὁ Χριστός sei, d. h. in der Leugnung der Identität von Jesus und Christus, worunter nach V. 19. und Kap. 4, 3. nicht der jüdische Unglaube, dass Jesus nicht der verheissene Messias sei, sondern die gnostische Irrlehre der *Unterscheidung von Jesus und Christus* gemeint ist, welche den schneidendsten Gegensatz zu des Apostels Lehre, dass Jesus der λόγος σὰρξ γενόμενος sei, bildet. Unrichtig ist es, hier zwei verschiedene Arten der Häresie angedeutet zu finden, einerseits die Leugnung des *göttlichen*, andrerseits die Leugnung des *menschlichen* Wesens Jesu *); da Joh. nur von *einer* Lüge redet. — οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος) οὗτος geht auf ὁ ἀρνούμενος zurück: der Lügner, der die Identität von Jesus und Christus leugnet, der ist der Antichrist. Es liegt nahe, ὁ ψεύστης und ὁ ἀντίχρ. h. in genereller Bedeutung zu nehmen und darin eine Rechtfertigung der Bengelschen Auffassung der Johanneischen Idee des Antichrists zu finden, allein da die Lüge der Antichristen dem πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου entstammt, so kann dieselbe dem Antichrist selber zugeschrieben werden; die einzelnen Antichristen sind gleichsam der Mund, durch den er redet. — ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν) ist nicht an οὗτος anzuknüpfen, so dass der Sinn wäre: dieser (derjenige), der den Vater und den Sohn leugnet, ist der Antichrist; sondern als näher bestimmender Zusatz an ὁ ἀντίχριστος. „Joh. fügt nämlich hiedurch ein neues, die volle unselige *Konsequenz* jener antichristischen Lüge darlegendes Moment hinzu" (*Düsterd.*, ebenso *Braune*). Der Ap. will h. hervorheben, dass die Leugnung, dass Jesus

---

*) So schon *Tertullian* (de Praescript. c. 33.): Joh. in ep. eos maxime antichristos vocat, qui Christum negarent in carne venisse et qui non putarent Jesum esse Filium Dei; illud Marcion, hoc Ebion vindicavit. Aehnlich *Besser*: „Jesus sollte nicht der Christ, der Christ nicht Jesus sein. Entweder das *Wort* von Anfang ward aus diesem Jesus weggeleugnet, oder das *Fleisch* ward dem ewigen Wort abgeleugnet". Vrgl. Einleit. §. 3.

ὁ Χριστός sei, ihrem innersten Wesen nach eine Leugnung des *Vaters* und des *Sohnes* ist. Wer die Identität von Jesus und Christus leugnet, der leugnet zunächst den Sohn, denn der Sohn ist kein Anderer als *Ἰησοῦς ὁ Χριστός* (weder ein Aeon Namens Christus, der nicht Mensch geworden, noch Jesus, der nicht Christus, oder nach Joh. 1, 14.: der nicht der Logos ist)*); wer aber den Sohn leugnet, der leugnet auch den Vater, und zwar nicht bloss, sofern Sohn und Vater logische Wechselbegriffe sind, sondern weil sich das Wesen des Vaters nur in dem Sohne manifestirt und alle wahre Erkenntniss des Vaters durch die Erkenntniss des Sohnes bedingt ist, so dass der Gott derer, die den Sohn leugnen, nicht der wahrhaftige Gott ist, sondern ein falsches Gebilde ihrer eignen Gedanken — ein *εἴδωλον***).

V. 23. Bestätigung des zuletzt ausgesprochenen Gedankens in zwei Sätzen, die, nur in verschiedener Form denselben Gedanken ausdrücken***). — *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν, οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.*) *ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν* ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit: *ἀρνεῖσθαι, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός.* Unrichtig ist die Behauptung, dass Joh. h. mit dem Begriffe Christus den des Sohnes d. h. des ewigen Logos vertausche (*de Wette* u. A.); nicht Christus — abgesehen von Jesus — ist ihm der Sohn, sondern Christus in seiner Identität mit Jesus (*Düsterd.*, *Brückner*). — Statt in dem 2. Gliede des 1. Satzes, entsprechend dem ersten Gliede, zu sagen: *καὶ ἀρνεῖται,* sagt Joh.: *οὐδὲ — ἔχει,* was einen volleren Gehalt hat, denn *ἔχειν* ist streng zu nehmen = „*besitzen* in der lebendigen Gemeinschaft" (*Düsterdieck*); ungenügend ist die Erklärung

*) *Weiss* hebt mit Recht den Unterschied der Begriffe Χριστός und υἱός hervor, indem er bemerkt, dass dem Ap. ὁ Χριστός ein geschichtlicher Begriff ist und dass es ihm genügt, dass jene These der Irrlehrer die Messianität Jesu negirt, von der doch aller Glaube an ihn seinen Ausgangspunkt nehmen muss, um von da zu der Erkenntniss zu gelangen, dass Jesus der Sohn Gottes sei und so im Sohn den Vater zu erkennen.

**) Dass solche Ausleger, die von rationalistischen Voraussetzungen ausgehen, den Gedanken des Ap. nicht aufzufassen vermocht haben, versteht sich von selbst. Aber auch andere haben sich den Blick mehr oder weniger trüben lassen, entweder dadurch, dass sie, wie *Düsterd.* richtig sagt, „zu unvermittelt die Johanneischen Gedanken in dogmatische (und zwar in die kirchlich-bestimmten) Formen fassten"; oder dadurch, dass sie den Realismus des Apostels verkannten und das, was von ihm objektiv-real gedacht ist, als blosses Moment der subjektiven Betrachtung ansahen oder endlich einseitige Beziehungen hervorhoben, statt die Begriffe ihrem ganzen Umfange nach gelten zu lassen.

***) *Braune* richtig: „Hier ist der Fortschritt vom Leugnen zum Haben, und vom Einzelnen (ὁ ψεύστης) zum Allgemeinen (πᾶς)".

Beza's: nec patrem esse credit (besser *a Lapide*: habere in mente et fide, in ore et confessione); durchaus verflacht wird der Gedanke des Apostels, wenn *ἔχειν τ. πατέρα* mit *Socin*, *Episcopius*, *Grotius* durch: „den Willen Gottes erkennen" erklärt wird; falsch auch *Storr:* „dem ist der Vater nicht gnädig". — In den folgenden Worten: *ὁ ὁμολογῶν* etc., die in der Recepta fehlen (s. die krit. Bemerkungen) bildet *ὁμολογεῖν* den Gegensatz von *ἀρνεῖσθαι*; es ist damit ein Bekennen gemeint, welches Ausdruck des Glaubens ist (Matth. 10, 32. Röm. 10, 10.). Hinsichtlich der Struktur bemerkt *Ebrard* richtig: „dass *τὸν υἱὸν* von *ὁμολογῶν*, und nicht etwa (wie 2. Joh. 9.) mit *καὶ τὸν πατέρα* zusammen von *ἔχει* abhängt (wo dann *ὁμολογῶν* absolut stünde), geht aus den vorhergehenden Worten, zu welchen diese den Gegensatz bilden, deutlich hervor".

V. 24. 25. Ermahnung zur treuen Bewahrung des Evangeliums. V. 24. *ὑμεῖς*) Durch die l. r. *ὑμεῖς οὖν* wird das richtige Verhältniss dieses Verses entstellt; er ist nicht eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden *(Düsterd.*, *Braune)*, sondern er steht mit dem betonten *ὑμεῖς* im Gegensatz gegen das von den Irrlehrern Ausgesagte; *Theophyl.: ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως· ὑμεῖς δὲ ἅπερ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς φυλάττετε παρ' ἑαυτοῖς.* — Was die Konstruktion: *ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω* betrifft, so meinen *Beza* und *Socin*, es sei entweder eine Trajektion (*ὑμεῖς ὃ ἠκ.* für *ὃ ὑμεῖς ἠκούσ.*, so auch *Bengel:* antitheton est in pronomine; ideo adhibetur trajectio; *de Wette*: „eigentlich ist *ὑμεῖς* wohl das vorangestellte Subjekt des Relativsatzes"; *Jachmann* *)); oder eine Ellipsis (*ὑμεῖς* = quod ad vos attinet) anzunehmen; *Paulus* und *Ebrard* halten *ὑμεῖς* für den reinen Vokativ; richtiger aber ist es eine Anakoluthie zuzugeben, die ihren natürlichen Grund darin hat, dass des Ap. Gedanken sich im Gegensatz gegen die Irrlehrer zuerst auf seine Leser, zugleich aber auch auf das Wort, was sie von Anfang an gehört hatten, richtete; daher beginnt der Apostel mit *ὑμεῖς*, lässt aber nicht *μένετε ἐν* oder dergl., sondern als neues Subjekt *ὃ ἠκούσατε* etc. darauf folgen; vrgl. *Winer* S. 506. VII. S. 534; *Buttm.* S. 325. Dieselbe Anakoluthie V. 27.**). — Zu *ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς* vrgl. V. 7.; es ist

---

*) Die Annahme einer Trajektion ist irrig, weil „ὑμεῖς, zum Relativsatz gezogen, in dieser Voranstellung zu stark betont sein würde" (*Winer*).

**) *Myrberg's* Entgegnung, dass ὑμεῖς vielmehr als absoluter No-

damit zwar das ganze Evangelium gemeint, vorzugsweise jedoch h. die Grundlehre desselben: dass Jesus der Christ ist. — *ἐν ὑμῖν*) *Theoph.* erklärt *ἐν* durch *παρά*, *Luth.*: „bei“; allein die Präp. ist in ihrer eigentlichen Bedeutung festzuhalten; denn darauf kommt es an, dass das Gehörte „als etwas das Leben Bestimmendes dem Innern einwohnt“, (*Neander*; vrgl. Joh. 15, 7.), denn nur dann findet das statt, was der Ap. im Folgenden ausspricht. — *ἐὰν ἐν ὑμῖν* etc.) Die Weiterführung des Gedankens durch Wiederholung des Vorhergehenden dient zur stärkern Betonung des hierin enthaltenen Gedankens. — *καὶ ὑμεῖς* — *μενεῖτε*) Das *καὶ* vor dem Nachsatze hebt das entsprechende Verhältniss desselben zu dem Vordersatze schärfer hervor; hier ist es um so bedeutungsvoller, als in beiden Sätzen derselbe Verbalbegriff *μένειν* steht: Bleibt das Wort in euch, so werdet *auch* ihr in dem Sohne etc. bleiben*). Dass das Bleiben des *Wortes* in uns unser Bleiben in dem Sohne zur unmittelbaren Folge hat, erklärt sich darans, dass „die Worte Christi wesentlich nichts anderes enthalten, als eine Selbstdarstellung oder Erklärung seiner Person und Erscheinung und ebenso die evangelische Verkündigung der Apostel nur der Abdruck dieser Predigt Christi selbst ist“ (*Weiss*). *ἐν τῷ υἱῷ* steht voran, weil die Gemeinschaft mit dem Vater durch die Gemeinschaft mit dem Sohne bedingt ist.

V. 25. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία* etc.) *αὕτη* kann entweder auf das Vorhergehende, oder auf die Schlussworte dieses Verses: *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* bezogen werden. Im ersten Fall ist der Sinn: und dieses Bleiben ist es, was er verheissen hat, nämlich das ewige Leben. *Gagnejus*: „Manere in filio et patre promissio est, quam nobis pollicitus est orans pro nobis patrem Dominus Joh. 17, 20. Bene ergo ait de hoc Johannes: haec est promissio, quam pollicitus est nobis, quae quidem est vita aeterna; vita enim aeterna est manere in Deo eoque frui hic per gratiam, in futuro per gloriam“; *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* bildet dann eine Apposition, wodurch jenes Bleiben selbst als die Seligkeit bezeichnet wird; diese Auffassung schon

---

minativ aufzufassen sei, erledigt sich dadurch, dass der Gebrauch des absolut. Nom. eben eine Anakoluthie ist.

*) *Düsterd.*: „Mit *καὶ* vor *ὑμεῖς* markirt Joh. die verheissene Folge, welche der angegebenen Bedingung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von *ἐν ὑμῖν μείνῃ* und *ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ* — — *μενεῖτε* liegt, hervorhebt“.

bei *Oecumenius;* unter den Neuern bei *Sander, Besser, Weiss.* Im zweiten Falle ist der Gedanke: „und das ewige Leben ist die Verheissung, die er uns gegeben hat“; bei dieser Erklärung tritt zwar mit V. 25. ein neuer Gedanke ein und es bedarf zur Verknüpfung mit dem Vorhergehenden einer Ergänzung, etwa wie *a Lap.* sie giebt: si in ipso maneamus (*Spener:* Das ist die verheissung, wo wir nemlich in dem wort, folglich im Vater und Sohne bleiben); allein dessenungeachtet ist sie der Analogie der Joh. Ausdrucksweise zufolge vorzuziehen; vrgl. Kap. 1, 5. 5, 14.; ähnlich auch Kap. 3, 23. 5, 11.; in den beiden letztern Stellen tritt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zwar deutlich durch die Anknüpfung an denselben Begriff hervor, während h. der *ἐπαγγελία* zuvor nicht erwähnt ist, allein die Zusammengehörigkeit ist auch h. nicht zu verkennen, da die *ζωὴ αἰώνιος* unmittelbar mit dem *μένειν ἐν τῷ υἱῷ* etc. verbunden ist. Diese 2. Auffassung bei *a Lapide, Grotius, Lorinus, Russmeyer, Spener, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg, Ebrard, Braune* u. A. — *καὶ* steht nicht *αἰτιολογικῶς* (*Oecum.*), sondern ist einfache Kopula. — *ἡ ἐπαγγελία:* „*die Verheissung*“; unnöthigerweise vermuthet *Lücke*, dass statt dessen wohl *ἀπαγγελία* zu lesen sein möge, oder dass *ἐπαγγελία* h. die Bedeutung: „Ankündigung“ habe, denn es verhält sich weder so, dass der Begriff der Verheissung sich nur auf das jenseitige zukünftige Leben bezieht, noch auch, dass Christus nach Johannes keine Verheissung ertheilt*). — *αὐτός* ist Christus, der in diesem ganzen Abschnitt das Centrum bildet, um das sich alle Aussagen des Apostels bewegen. — Ueber den Akk. *τὴν ζωήν*, der durch die Attraktion des Verbums im Relativsatz entstanden ist, vrgl. *Winer* S. 552. VII. S. 583. *Buttm.* S. 68.

V. 26. 27. Schluss des Abschnittes über die Antichristen.

V. 26. *ταῦτα* geht auf Alles, was der Ap. von V. 18. an über die Antichristen geschrieben hat. Indem er diese

---

*) Aus dieser Stelle erhellt, dass bei Joh. *ζωὴ αἰώνιος* und *Erkenntniss Gottes* keineswegs, wie *Weiss* meint, identische Begriffe sind, denn wenn Joh. hier, nach der Auffassung von *Weiss*, das Bleiben in dem Sohn und in dem Vater als die *ζωὴ αἰώνιος* bezeichnet, so giebt er als das, worin diese besteht, offenbar etwas über den Begriff der Erkenntniss Hinausgehendes an; wenn aber *αὕτη* sich unmittelbar auf *τὴν ζ. τ. αἰών.* bezieht, so ist das Bleiben in dem S. u. in dem V. als die Bedingung der *ζωή* gedacht, unmöglich aber kann es die Bedingung der Erkenntniss sein, da jenes diese vielmehr voraussetzt.

h. *οἱ πλανῶντες ὑμᾶς* nennt, giebt er zu verstehen, dass ihr Bestreben darauf gerichtet war, die Gemeinde von der Wahrheit des Evangeliums zu ihrer Lüge zu verführen; dass ihre Absicht wirklichen Erfolg gehabt (*Braune*), ist durch das Verbum nicht indicirt. — V. 27. In dem ersten Theile dieses Verses bezeugt der Ap. seinen Lesern, dass sie keines Lehrers bedürfen, womit er auf das zurückgeht, was er schon V. 20. u. 21. ausgesprochen hatte. — *καὶ ὑμεῖς*) *καὶ* steht h. eben so, wie V. 20. — Ueber die Anakoluthie s. zu V. 24. — *τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ*) *τὸ χρῖσμα* ist h. mit *Braune* für den Akkusativ zu halten, da sich die Zusammenstellung von zwei Nominativen nicht erklären lässt; der Ap. hatte wohl ein *ἔχετε* im Sinne, statt dessen er dann aber *μένει ἐν ὑμῖν* sehrieb; *αὐτοῦ* i. e. *Χριστοῦ;* so fordert es der Zusammenhang; *αὐτὸς* V. 25. Hierin liegt ein Beweis dafür, dass *τοῦ ἁγίου* V. 20. von Christus zu verstehen ist. — *ἐν ὑμῖν μένει*) Der Indikativ, statt dessen V. 24. der Imperativ steht, drückt die gewisse Zuversicht des Ap. aus. — *καὶ οὐ χρείαν ἔχετε*) Dieser dem vorhergehenden durch *καὶ* koordinirte Satz steht zu demselben im Verhältniss der Folge; Sinn: da, wie nicht zu bezweifeln ist, der Geist in euch ist — und zwar bleibend — so bedürfet ihr nicht; *Bengel* bezeichnet dies Verhältniss richtig durch: et ideo. — *ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς*) *ἵνα* steht h., wie nicht selten im N. T., in abgeschwächter Bedeutung; nur auf künstliche Weise lässt sich h. die ursprüngliche Zweckbeziehung der Partikel festhalten; während diese Beziehung bisweilen in die des Zieles übergeht, schwächt sich diese noch weiter dahin ab, dass der mit *ἵνα* beginnende Satz das den Begriff des Verbs ergänzende Objekt ist; so ist es h.; vrgl. namentlich Hebr. 5, 12.: *χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς.*: an andern Stellen ist *χρ. ἔχειν* auch mit dem einfachen Inf. verbunden: Matth. 3, 14. 14, 16. 1. Thess. 1, 8. 4, 9.; mit *ἵνα* wie h. Joh. 16, 30.*) — Mehrere Ausleger nehmen h. eine Beziehung auf die Irrlehrer an, so dass in den Worten des Ap. eine Warnung vor diesen, die sich der Gemeinde als Lehrer aufdrängen wollen, liegt; so *a Lap.*, *Spener* (*τίς* = „der eine neue offenbarung vorgebe"),

---

*) Höchstens lässt sich sagen, *ἵνα* stehe bei dem Verbum *χρείαν ἔχειν*, weil das, dessen einer bedürftig ist, als das Ziel seiner Bedürftigkeit zu denken sei; unzutreffend dagegen ist es, wenn *Braune* sagt, „das Lehren werde h. als Ziel und Zweck um des Standes des zu Belehrenden willen aufgefasst".

Sander, *Gerlach*, *Besser* u. A. Aber näher liegt es (nach V. 21.) das Wort des Apostels auf eine von ihm selbst oder andern apostolischen Lehrern ausgehende Belehrung zu beziehen; so *Hornejus*, *de Wette-Brückner*, *Lücke*, *Düsterd.*, *Braune* u. A., — nur darf man den allgemein ausgesprochenen Gedanken nicht blos auf den Unterricht über die Irrlehrer beschränken, wenn er gleich mit besonderer Beziehung hierauf gemeint ist *). Die *Gläubigen* bedürfen keines menschlichen Lehrers, damit ihnen die göttliche Wahrheit bekannt gemacht werde. Sie haben mit dem Worte, das ihnen verkündigt ist (ὃ ἤκουσαν), das χρῖσμα empfangen, das sie εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν leitet; deshalb betont der Ap. öfters in diesem Briefe, dass er sie nicht *belehren* wolle, sondern ihnen schreibe, was sie schon wissen (οἴδατε πάντα V. 20.). Joh. setzt dabei *gläubige* Leser voraus, in deren Herzen das, was sie von Anfang an gehört haben, treu und unverfälscht bewahrt ist. Den *Gläubigen* kann daher nichts *Neues* verkündigt werden, sondern nur zu immer klarerem Bewusstsein gebracht werden, was sie bereits im Glauben besitzen **). — ἀλλ᾽ ὡς τὸ αὐτὸ χρῖσμα etc.) In diesem zweiten Theile des Verses steht zunächst die Konstruktion in Frage. *Lücke*, *de Wette*, *Neander*, *Düsterdieck*, *Ewald*, *Braune* (auch schon *Oecum.* und *Theophylact*) nehmen an, das Ganze bis zu Ende des Verses bilde *eine* Periode, in welcher der Vordersatz ἀλλ᾽ ὡς — διδάσκει mit den Worten καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμῖν wiederaufgenommen wird und in μενεῖτε (oder μένετε) ἐν αὐτῷ seinen Nachsatz hat und worin die Worte καὶ ἀληθές — ψεῦδος eine parenthetische Nebenbemerkung enthalten. Die Schwierigkeit, dass in dem wiederaufgenommenen Vordersatz καὶ statt ἀλλά, καθὼς statt ὡς und der Aorist ἐδίδαξεν statt des Präsens διδάσκει steht, lässt sich freilich dadurch überwinden, dass der Ap. den Gedanken nicht einfach wiederholen, sondern zugleich eine neue Seite der Sache hervorheben wollte; — allein dieser Konstruktion widerstrebt entschieden das hinzugefügte: περὶ πάντων, das zu dem Nachsatze μενεῖτε (μένετε) in

*) *Lücke* paraphrasirt die Stelle; „Dass ich über die Irrlehrer nicht mehr schreibe, hat seinen Grund darin, dass ich voraussetze, jene heilige Geistessalbung bleibt in euch, und so habt ihr, wenn das ist, nicht nöthig, dass euch jemand weiter darüber belehre".

**) Mehrere Ausleger bemerken hiebei mit Recht, dass in des Apostels Wort der Irrthum der „Schwarmgeister" keine Bestätigung finde, da Joh. die Belehrung des χρῖσμα und das apostolische Wort nicht von einander trenne, sondern in engste Verbindung setze.

gar keinem Verhältniss steht; dazu kommt, dass ἀλλὰ darauf hinweist, dass der Ap. einen *Gegensatz* zu dem οὐ χρείαν ἔχετε etc. aussprechen will, also einen Satz, in welchem die Lehre des χρῖσμα als eine solche bezeichnet wird, die sie der Bedürftigkeit eines andern (menschlichen) Lehrers überhebt; endlich, dass der dem ἀληθές ἐστι hinzugefügte Zusatz: καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος jenen Gedanken über eine blosse parenthetische Nebenbemerkung erhebt und zu einem Hauptgedanken stempelt. Aus diesen Gründen ist es vorzuziehen, mit *Luther*, *Calvin*, *Baumg.-Crus.*, *Sander*, *Brückner*, *Besser* und überhaupt den meisten Auslegern, das Ganze in zwei Glieder zu theilen und καὶ ἀληθ. ἐστι — ψεῦδος für den Nachsatz des ersten Gliedes zu halten; *Luther:* „sondern wie euch die Salbung allerlei lehret, so ist's wahr und ist keine Lügen; und etc." *). — ὡς geht nicht sowohl auf die Art und Weise, als vielmehr auf den Inhalt der Lehre. — τὸ αὐτὸ χρῖσμα) τὸ αὐτὸ ist nicht: *idem* semper, non aliud atque aliud, sed sibi constans et idem apud sanctos omnes (*Bengel;* so auch *Erdmann*); sondern: *eben dasselbe* χρῖσμα, nämlich: ὃ ἐλάβετε. Doch möchte die Lesart αὐτοῦ vorzuziehen sein, da die Betonung, dass das χρῖσμα dasselbe ist, welches sie empfangen haben, und kein anderes, unnöthig erscheint. — περὶ πάντων steht in demselben Sinne, wie πάντα V. 20. — καὶ ἀληθές ἐστι etc.) καὶ vor dem Nachsatze, wie V. 24.: „*so ist's auch wahr* etc."; es hebt den Begriff ἀληθές stark hervor; ἀληθές wird von *Lücke*, *de Wette*, *Brückner*, *Düsterdieck*, *Ebrard*, *Ewald*, *Braune* u. A. auf τὸ χρῖσμα bezogen; dieser Verbindung widerstrebt jedoch das Substantiv ψεῦδος, das um so weniger auf τὸ χρῖσμα gehen kann, als dieses von Joh. als Person (διδάσκει) gedacht ist, und weder willkürlich mit *Beza* durch ψευδές erklärt, noch mit *Braune* von ἀληθές getrennt („und Lüge nicht *da* ist") werden darf; mit Recht haben deshalb *Oecumenius*, *Theophyl.*, *Luther*, *Neander*, *Besser*, *Erdmann* u. A. ἀληθές etc. auf das, was das χρῖσμα lehrt, bezogen. Weil dieses wahr ist und kein ψεῦδος ist, deshalb bedürfen die Gläubigen keines anderweitigen Lehrers, sondern sie können sich

---

*) *Ebrard* will ὡς von ἔγραψα V. 26. abhängen lassen; zwar gesteht er selbst zu, dass sich dabei eine „*laxe* und *legere* Form der Rede" ergebe, meint aber, dies habe „nichts auffallendes", weil der Ap. vor *Kindern* in ganz *kindlicher* Sprache rede. Welches Kindes Verstand aber möchte wohl darauf kommen, zu den Worten: „sondern wie dasselbe Salböl euch über alles belehrt" den Gedanken: „sc. habe ich euch gesagt", zu ergänzen?

ganz auf die Lehre des χρῖσμα verlassen. Diesem Gedanken fügt der Ap. noch einen neuen hinzu, womit er auf das Ende des 24. Verses zurückgeht. — *καὶ καθὼς*) *καθώς*, von *ὡς* verschieden heisst: „*demgemäss wie*". — *ἐδίδαξεν ὑμᾶς*) nämlich ἀπ' ἀρχῆς. — *μένετε* (*μενεῖτε*) *ἐν αὐτῷ*) Die l. r. *μενεῖτε* ist von *Socin*, *a Lapide*, *Lorinus*, *Semler* u. A. im Sinne des Imperativs aufgefasst worden; Andere dagegen halten die Bedeutung des Futurs fest, wie V. 24.; so sagt *Beza:* mihi videtur omnino servanda Futuri propria significatio ut est optime sperantis; indem der Ap. dadurch seine gute Zuversicht ausspricht, hat das Futur dann vim consolandi (*Bengel*). Die richtige Lesart aber ist *μένετε*, was, entsprechend dem voraufgehenden μένει und ἔχετε, nicht Imperativ (*Ewald*, *Braune*), sondern Indikativ (*Brückner*) ist, als solcher drückt es die gewisse Ueberzeugung des Ap. aus, dass sie, gemäss der beständigen Unterweisung des χρῖσμα, ἐν αὐτῷ, d. h. in *Christus* (falsch *Erasmus:* = ἐν τῷ χρίσματι, und *Baumg.-Crusius:* „in der Lehre, die ihnen das χρῖσμα ertheilt") bleiben. Für diese Auffassung spricht auch die sich hieran anschliessende Ermahnung V. 28. *)

V. 28. schliesst den Abschnitt von V. 18. an ab, dient aber zugleich als Einleitung zu dem folgenden Abschnitt. *καὶ νῦν*) darf zwar nicht mit *Paulus* durch: „auch jetzt schon", aber auch nicht mit den meisten Auslegern geradezu durch: igitur oder ähnl. erklärt werden; es leitet hier vielmehr, wie öfters, die folgende Mahnung als Folgerung aus den gegenwärtigen Verhältnissen ein. Unrichtig *Ebrard:* „und nun: (nämlich: nachdem ich zu den παιδίοις geredet habe) wende ich mich zu *euch*" (nämlich: zu der ganzen Gemeinde): aus den von *Ebrard* citirten Stellen: Joh. 17, 3. Apgesch. 10, 5. 22, 16. lässt sich eine derartige Ergänzung nicht rechtfertigen. — *τεκνία*) wie V. 1. *μένετε ἐν αὐτῷ*) der Begriff ganz derselbe, wie V. 27. Unrichtig die Ansicht *Rickli's*, V. 27. sei „das Bleiben im Bekenntniss, dass Jesus der Christ sei, hier aber ein anderes Bleiben, nämlich das in der Gerechtigkeit" gemeint. — *ἵνα ἐὰν φανερωθῇ*) *ἐὰν* ist von *ὅταν* (lect. rec.) dadurch verschieden, dass es nicht die Zeit, sondern nur die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Christi bezeichnet. Die *φανέρωσις* Christi ist die am Schlusse der ἐσχάτῃ ὥρα stattfindende

---

*) *Myrberg* zu V. 28.: Sperantis verba illa sunt, quae paullo ante leguntur; haec adhortantis, quod novum quoddam initium dicendi indicat.

Parusie desselben; vrgl. Kol. 3, 4. Mit demselben Worte wird sonst auch die erste Erscheinung Christi auf Erden bezeichnet; s. Kap. 3, 5. 8. *ἔχωμεν* (*σχῶμεν*) *παῤῥησίαν*) Die kommunikative Ausdrucksweise deutet darauf hin, dass Joh. stillschweigend sich auch mit unter die Ermahnung: *μένετε ἐν αὐτῷ* stellt *). *παῤῥησία:* die Zuversicht des Gläubigen am Gerichtstage; Kap. 4, 17. — *καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ*) Auch sonst sind *παῤῥησία* und *αἰσχύνεσθαι* einander gegenübergestellt; so Sprichw. 13, 5.: *ἀσεβὴς αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἕξει παῤῥησίαν;* vrgl. auch Phil. 1, 20. Entweder steht *αἰσχυνθῶμεν* in passivem Sinne, wobei die ursprüngliche Bedeutung: „beschämt werden" in die: „zu Schanden gemacht werden" übergeht (s. *Meyer* z. Phil. 1, 20.); dann bezeichnet *ἀπὸ* (was nicht = *ὑπό* ist) Christus als den, von dem dieses *αἰσχύνεσθαι*, nämlich vermittelst seines verdammenden Urtheilsspruches ausgeht; oder es steht im medialen Sinne: „*sich schämen*", wobei *ἀπό* nicht = coram (*Luther*, *Ewald*), sondern =: „*von — weg*" ist, also: „*mit Scham von ihm zurückweichen*"; so: *Calvin*, *Beza*, *Episcopius*, *de Wette*, *Lücke* (mit Anführung von Sirach. 21, 22.: *ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου*), *Düsterd.*, *Ebrard* **). Die zweite Auffassung verdient den Vorzug wegen des entsprechenden Gegensatzes zu *ἔχειν παῤῥησίαν*. — *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*) drückt die schon in *φανερωθῇ* liegende Beziehung bestimmt aus: „bei seiner (Christi) Wiederkunft"; *παρουσία*, bei Joh. nur hier, kommt in diesem Sinne öfters im N. T. vor; vrgl. Matth. 24, 3. 27. 37. 39. 1. Kor. 15, 23. 1. Thess. 2, 19. u. a. St.

V. 29. Mit diesem Verse beginnt der 3. Abschnitt, der bis Kap. 3. V. 22. geht und aus 2 Gruppen besteht 1) V. 29—3, 10.a. und 2) 3, 10.b.—22. — Nachdem der Ap.

---

*) Eine fremde Beziehung legt *Sander* hinein, indem er meint, Joh. schliesse sich mit ein, als müsste er sich mit schämen, wenn an jenem Tage seine Kinder, die er gezeugt durchs Evangelium, fehlen würden. Aehnlich schon *a Lapide:* ne pudefiamus utrique, sc. tam vos, si a doctrina Christi aberretis, quam nos Apostoli et Pastores, quod vos in ea non conservaverimus. *Lorinus:* conjungit seipsum discipulis, spe de illorum gloria adgaudens.

**) *Braune* meint, es sei die passiv. Bedeutung festzuhalten, „da wir uns nicht zurückziehen und weichen, sondern verworfen und hinweggewiesen werden"; allein zu dem passiven Begriff passt die oben angegebene, auch von *Braune* angenommene Bedeutung nicht; auch verlangt die Korrespondenz mit dem Begr. *ἔχειν παῤῥησίαν* die mediale Bedeutung des Wortes.

vor der Liebe zum *κόσμος* und den Irrlehrern (die *ἐκ τοῦ κόσμου* sind) gewarnt hat, zeigt er die Verpflichtung der Christen zur *δικαιοσύνη*, in der sie sich als *τέκνα θεοῦ* beweisen, im Gegensatz gegen die *τέκνα διαβόλου*.

V. 29. Der Ap. geht jetzt dazu über nachzuweisen, wie es der Natur der Christen, als solcher, die aus Gott geboren sind, entspricht die Gerechtigkeit zu thun. *ἐὰν εἰδῆτε*) Auch hier wendet sich der Ap. an das eigne Bewusstsein seiner Leser, da er nicht Neues lehren, sondern ihnen das Bekannte zu ernster Beherzigung vorlegen will. — *ὅτι δίκαιός ἐστι.* Das Präsens *ἐστι* steht weder h., noch 3, 5. 4, 17. für *ἦν* (*Storr*). Zweifelhaft ist, ob als Subjekt *Christus* (*a Lapide*, *Lorinus*, *Bengel*, *Rickli*, *Frommann*, *Myrberg*, 1. Aufl. dies. Komm. u. A.) oder *Gott* (*Bmg.-Crus.*, *Neander*, *Gerlach*, *Köstlin*, *de Wette*, *Düsterd.*, *Erdmann*, *Ebrard*, *Braune*, *Weiss* u. A.) zu denken ist, für *jenes* spricht, dass vorher, nicht nur V. 25. bei *αὐτός* und V. 27. bei *ἐν αὐτῷ*, sondern auch V. 28. bei *φανερωθῇ*, *ἀπ᾽ αὐτοῦ* und *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* offenbar *Christus* gemeint ist; für *dieses*, dass bei dem folgenden *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* das Pronomen auf das Subjekt zu *δίκαιός ἐστι* zurückgeht, der Begriff *γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ* aber in der Schrift nie vorkommt, wie denn Johannes gleich im Folgenden die Christen *τέκνα θεοῦ* nennt und sich V. 9. des Ausdrucks *γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* bedient (vrgl. 4, 7. 5, 1. 4. 18.). Aus dem Prädikat *δίκαιος* lässt sich nichts schliessen, da dieses Attribut von Joh. sowohl Gott (1, 9.), als auch Christus (2, 1.) beigelegt wird. Da sich bei dem dem Joh. eigenthümlichen Ineinanderschauen des Vaters und des Sohnes (oder Gottes und Christi) nicht unschwer erklären lässt, wie er von einem zum andern übergehen kann, ohne dies besonders zu markiren, so scheint es, nach der konstanten Vorstellungs- und Ausdrucksweise der Schrift, sicherer, bei *δίκαιός ἐστι Gott*, als *Christus* als Subjekt zu ergänzen. Ungeeignet ist es mit *Storr*, *Lücke* u. A. *δίκαιος* auf Christus, *ἐξ αὐτοῦ* dagegen auf Gott zu beziehen, weil der Gedanke des Ap. dadurch seine eigenthümliche Schärfe (*Bengel*; justus justum gignit) verlöre *). — Die Aussage, dass Gott *δίκαιος*

---

*) *Sander* lässt die Frage unentschieden; doch stellt er die Alternative richtig auf: „Muss *δίκ.* auf Christus bezogen werden, so auch *ἐξ αὐτοῦ*. Kann aber durchaus das letztere nicht stattfinden, kann *ἐξ αὐτοῦ* nur auf Gott bezogen werden, so muss auch *δίκαιος* sich auf Gott beziehen“.

ist, entspricht der, dass er φῶς ist (Kap. 1, 5); aus V. 28. folgt nicht, dass h. unter *δίκαιος* die justitia judicialis zu verstehen ist; *Erdmann:* quum *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* ad *δίκαιός ἐστι* referendum sit, hoc justitiam Dei sensu judiciali significare nequit, sed absolutam ejus sanctitatem. — *γινώσκετε*) ist h. nicht für den Indikativ (*Beza*, *Bengel*, *Semler*, *Düsterdieck*, *Myrberg*, *Ewald* u. A.), sondern, wie die Stellung zwischen *μένετε* V. 27. und *ἴδετε* Kap. 3, 1. bezeugt, mit *Vulg.*, *Grotius*, *Russm.*, *Bmg.-Crus.*, *de Wette*, *Lücke*, *Erdmann*, *Ebrard*, *Braune* u. A. für den Imperativ zu halten: „*so erkennet* d. h. *so merket und bedenket*". — *ὅτι πᾶς — γεγέννηται*) Dasselbe Verhältniss, in welchem nach Kap. 1, 6. *κοινωνίαν ἔχειν μετὰ θεοῦ* und *περιπατεῖν ἐκ τῷ φωτί* zu einander stehen, findet zwischen *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* statt (so auch *Braune*), indem das letztere der thatsächliche Erweis von jenem ist, so dass jeder, der die Gerechtigkeit übt — aber kein Anderer (*Bengel*: omnis et solus) — aus Gott geboren ist; wer sie nicht übt, zeigt dadurch. dass er auch nicht aus Gott geboren ist — Dass es den Gedanken des Ap. verkehren heisst, wenn *Episcopius* das nasci ex Deo nicht als Bedingung, sondern als Folge des exercitii justitiae bezeichnet, bedarf keines Beweises. Die richtige Auffassung bei *Bengel*, *Neander*, *Besser*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ebrard*, *Brückner*, *Braune*, *Weiss* *). Durch *τὴν δικαιοσύνην* wird die Gerechtigkeit schlechthin, dem ganzen Umfange des Begriffes nach, bezeichnet: zu dem Ausdruck *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* vrgl. den synonymen Begriff *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* Kap. 1, 6.; ähnlich im Hebr. עָשָׂה צְדָקָה 1. Mos. 18, 19. Jes. 56, 1. Ps. 14, 15. im N. T. vrgl. Matth. 6, 1. Auf *ποιεῖν* liegt ein nicht zu übersehender Nachdruck; vrgl. Kap. 3, 18.; denn erst in der *That* beweist sich die Wahrheit der Empfindung und des Wortes. — Bei *ἐξ αὐτοῦ γεγ.* ist *ἐξ* in seinem eigentlichen Sinne festzuhalten; verflachende Erklärungen,

*) Den Gedanken, dass nur der, welcher aus Gott geboren ist die Gerechtigheit üben kann, spricht Joh. hier nicht eigentlich aus, aber er liegt in dem voranstehenden πᾶς angedeutet. Wenn *Lücke* in der 2. Ausg. sagt: „Man hätte eigentlich ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ, ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην erwarten sollen; allein Joh. scheine die Absicht zu haben, in seinen Lesern das Bewusstsein der Kindschaft Gottes durch Christus zu wecken, desshalb stelle er das umgekehrte Verhältniss auf", so ist dies unrichtig, da h. vielmehr das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην den Hauptton hat, in der 1. Ausg. hatte *Lücke* den Gedanken des Ap. richtig angegeben.

wie die von *Socin*: dei similem esse, oder von *Rosenmüller*: amari a deo, sind natürlich zurückzuweisen (*Braune*); zu beachten ist das Verhältniss des Perf. γεγέννηται zu dem Praes. ποιῶν *).

Kap, III.

V. 1. Statt δέδωκεν lesen A. G. den Aorist: ἔδωκεν; die l. r. ist jedoch durch die Ueberzahl der Autoritäten hinlänglich gesichert. — Die LA. ὑμῖν in B. ist auch von *Buttm*. nicht aufgenommen, mit Recht, da sie wohl nur der Beziehung auf die 2. Pers.: ἴδετε ihre Entstehung verdankt. — Nach κληθῶμεν findet sich in A. B. C. Sin., vielen Minuskeln u. Versionen, bei Thph. Aug. Bed. der Zusatz: καὶ ἐσμέν; die Vulg. u. andere lat. Vers. haben: et *simus*; Oecum. im Komment.: ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι und Thph. im Komment.: γενέσθαι τε καὶ λογισθῆναι. Nach diesen Autoritäten muss der Zusatz für ächt gelten (*Lachm*., *Düsterd*., *Ewald*, *Brückner*); *Tisch*. hat ihn (nach G. K., vielen Minuskeln, Copt. etc.) nicht aufgenommen; manche Ausleger (so auch *Reiche*) erklären ihn für ein Glossem; ein solches kann er allerdings — hergenommen aus V. 2. — sein; allein das Uebergewicht der Autoritäten ist für die Aechtheit. *Düsterdieck* nimmt an, dass die Auslassung ihren Grund in einer falschen Erklärung des κληθῶμεν hat. — Statt ἡμᾶς hat Sin. ὑμᾶς. — V. 2. Nach οἴδαμεν hat die l. r. δὲ (G. K. al. Syr. Copt. al. Thph. Oec. al.), was mit *Lachm*. und *Tisch*. nach A. B. C. Sin., mehreren Minuskeln etc. zu streichen ist; die Einschiebung erklärt sich leicht aus dem scheinbaren Gegensatze zu dem Vorhergehenden. — V. 4. ist die l. r. ἡ ἁμαρτία durch sämmtliche Autori-

---

*) Die Definition von *Weiss*: „Die Geburt aus Gott ist derjenige Akt, durch welchen das erkannte Wesen Gottes und damit Gott selbst, der ja als das Objekt jener anschauenden Erkenntniss in unser gesammtes geistiges Leben aufgenommen ist, — auf unser geistiges und sittliches Wesen bestimmend, gestaltend, neugebärend wirkt“, ist nach verschiedenen Seiten hin nicht zutreffend, denn 1) wird darin nicht sowohl die That Gottes als vielmehr die Selbstthätigkeit des Menschen, seine Erkenntniss als das die Geburt aus Gott Bewirkende gesetzt; 2) ist es irrig, die *Geburt* als *gebärend* zu bezeichnen, da die Geburt das Resultat der gebärenden Thätigkeit ist; 3) ist es zwar richtig, dass sich die Geburt durch die Erkenntniss vermittelt. denn nur dadurch, dass Gott in dem Menschen die Erkenntniss seines Wesens schafft, bewirkt er in ihm die neue Geburt; aber andrerseits ist es ebenso wahr, dass die Erkenntniss Gottes durch die Geburt aus Gott bedingt ist: nur der aus Gott Geborne erkennt Gott: es sind zwei Stufen der Erkenntniss zu unterscheiden, nämlich die Erkenntniss als Bedingung und die Erkenntniss als Frucht der Geburt aus Gott.

täten gesichert; *Lüchm.* om. ἡ, jedoch, wie *Tisch.* bemerkt, sine teste, da auch B., auf den sich *Lachm.* beruft, ἡ ἁμαρτία liest. Nach ἐστιν liest Sin. (sol.) καὶ, was, schwerlich ächt, zur engern Verbindung der beiden Begriffe ἁμαρτία und ἀνομία dient. — V. 5. Statt οἴδατε liest Sin. (sol.) οἴδαμεν, was für den Gedanken keinen wesentlichen Unterschied macht. — τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) l. r. nach C. G. K. Sin. al. Syr. al. Thph. Oec. Bed. (*de Wette*): *Lachm.* und *Tisch.* om. ἡμῶν nach A. B. al. Copt. Sah. al. Tert. Aug. al. Die Aechtheit des ἡμῶν ist allerdings zweifelhaft; vielleicht ist es später weggelassen, um den Begriff τὰς ἁμαρτίας zu verallgemeinern; *Reiche* hält es für ächt. — V. 6. Zu der LA.: ἑόρακεν bei *Tisch.* VII. vergl. Kap. 1, 1. — V. 7. Statt der l. r. τεκνία (bei B. G. K. Sin. al. Verss. m. Thph. Oec. Tert. al. *Lachm.*) hat *Tisch.* παιδία aufgenommen, nach: A. C. al. Copt. al.; die Entscheidung unsicher; möglich, dass τεκνία Korrektur der in dem Briefe ungewöhnlichen Anrede παιδία ist. Dass παιδία, wie *Ebrard* meint, hineinkorrigirt ist, weil es in dem Kap. 2, 18. mit der Anrede παιδία beginnenden Abschnitte zum Schlusse περὶ τῶν πλανώντων V. 25. heisst und hier auf die Anrede dasselbe Verbum (μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς) folgt, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. — V. 10. *Lachm.* hat in der grössern Ausg. statt der l. r.: ποιῶν δικαιοσύνην, die er in der kleinern beibehalten hatte, die von keinem Kod., sondern nur von der Vulg., einigen andern Versionen und mehreren Kirchenvätern (Or. Tert. Cyp. etc.) bezeugte Lesart: ὢν δίκαιος aufgenommen; offenbar ohne hinreichenden Grund. — Die Codd. A. C. K. al. haben vor δικαιοσύνην den Art. τὴν, wahrscheinlich eingefügt nach V. 7. u. Kap. 2, 29. — V. 11. Statt der l. r. ἀγγελία lesen C. Sin. al., einige Versionen ἐπαγγελία; wahrscheinlich nach Kap. 2, 25; *de Wette* hält es für die ursprüngliche Lesart, ebenso wie Kap. 1, 5; schwerlich mit Recht. — V. 13. Sin. hat vor μὴ θαυμάζετε: „καὶ“, wahrscheinlich zum Zwecke engerer Verbindung hinzugefügt. ἀδελφοὶ) nach A. B. C. Sin. 27. al. Vulg. al. Aug. Oros. etc.; empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.*, *Tisch.*; die Rec. adj. μου nach G. K. al. — V. 14. Nach τοὺς ἀδελφοὺς liest Sin. ἡμῶν, wahrscheinlich späterer Zusatz zur Vervollständigung des Begriffs. ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν) l. r. nach C. G. K. Thph. Oecum.: τὸν ἀδελφὸν ist jedoch späterer Zusatz; es findet sich nicht bei A. B. Sin. al. Vulg. al. Aug. etc.; mit Recht von *Lachm.* u. *Tisch.* weggelassen; die Hinzufügung erklärt sich leicht; anders jedoch urtheilt *Reiche.* — V. 15. Statt αὐτοῦ, wie *Lachm.* u. *Tisch.*, oder αὑτοῦ, wie die meisten Herausgeber schreiben, liest B. ἑαυτοῦ. — ἐν αὐτῷ (oder besser ἐν αὑτῷ: *Tisch.*) l. r. nach B. G. K. al. Thph. Oec. — *Lachm.* hat ἐν ἑαυτῷ aufgenommen, wie A. C. Sin. al. lesen. — V. 16. Statt τιθέναι (l. r. nach G. K. al. Oec.) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach dem überwiegenden Zeugnisse von A. B. C. Sin. al. der Aor. θεῖναι zu lesen. — V. 18. Nach τεκνία hat die Rec. (nach

G. K. etc.) μου, dessen Aechtheit jedoch schon von *Griesb.* mit Recht bezweifelt ist. — Der Art. τῇ vor γλώσσῃ, der von der Rec. weggelassen ist, ist durch fast sämmtliche Autoritäten sicher bezeugt: doch fehlt er in Sin. — Vor ἔργῳ hat die Rec.: ἐν nur nach dem Zeugnisse von K. weggelassen; fast sämmtliche Autoritäten zeugen für die Aechtheit desselben; da die koordinirten Begriffe ohne ἐν stehen, so lag es nahe, die Präp. auch bei ἔργῳ wegzulassen. — V. 19. Vor ἐν τούτῳ liest die Rec. nach C. G. K. Sin., den meisten Minuskeln, Versionen etc. καί, was auch von *Tisch.* aufgenommen ist. *Lachm.* hat es weggelassen; es fehlt in A. B. al. Vulg. Copt. al,; es ist jedoch wahrscheinlich ächt; ausgelassen, weil es für die Gedankenverbindung unpassend schien. — Statt γινώσκομεν, l. r. nach G. K. al. Vulg. etc. (*Tisch.*), lesen A. B. C. Sin. al. *) mehrere Versionen etc. γνωσόμεθα (*Lachm.*); da letzteres die schwierigere Lesart ist und überdies die bedeutendsten Autoritäten für sich hat, so ist es gegen die Meinung von *Lücke, de Wette. Reiche* mit *Ewald, Brückner, Braune* für ächt zu halten; *Bengel* und *de Wette* nehmen an, dass das folgende πείσομεν die Aenderung des Präsens ins Futur veranlasst habe; allein eben so möglich ist, dass der Indikativ von den Abschreibern nach der öfters vorkommenden Formel ἐν τούτῳ γινώσκομεν 2, 3. 3, 24. 4, 2. 5, 2. einkorrigirt ist (*Erdmann*). — τὰς καρδίας ἡμῶν) l. r. nach A.** C. G. K. Sin., fast allen Minuskeln, mehreren Versionen, Thph. Oecum. Bed.; von *Tisch.* u. *Lachm.* (in der gr. Ausg.) beibehalten; in der kl. Ausg. hat *Lachm.*: τὴν καρδίαν ἡμῶν nach A.* B. Syr. al.; der Plural wahrscheinlich nach V. 20. in den Singular verändert. — V. 20. Statt οτι ἐὰν schreiben *Lachm.* u. *Buttm.*: ὅ τι ἐὰν s. darüber die Erklärung des Verses. — Das ὅτι vor μείζων, das *Lachm.* in d. kl. Ausg. (nach A. al. Vulg. al. Oec. etc.) weggelassen hatte, hat er in der grössern mit Recht wieder aufgenommen. Willkürlich ist die Aenderung desselben in ἔτι, wie *Henr. Stephanus* lesen will. — V. 21. Die Aechtheit des ἡμῶν (l. r.) nach ἡ καρδία ist unsicher; es steht in C. G. K. Sin. etc. (*Tisch.*), fehlt aber in A. B. al. Vulg. al. (*Lachm.*). — Das ἡμῶν nach καταγινώσκῃ fehlt in B. u. C.; es ist jedoch schwerlich unächt, da es für den Sinn nicht zu entbehren ist. Statt des fast von sämmtlichen Autoritäten bezeugten ἔχομεν hat B. ἔχει; durch falsche Beziehung auf καρδία entstanden. — V. 22. Statt ὃ ἐὰν liest B. ὃ ἄν. — Statt der Aktivform: αἰτῶμεν findet sich in Sin. die Medialform: αἰτώμεθα. — Gegen die l. r. παρ' αὐτοῦ (G. K. etc.) verdient nach den Autoritäten (A. B. C. Sin. al.; *Lachm.*, *Tisch.*) ἀπ' αὐτοῦ den Vorzug. — Die Lesart τηρῶμεν in Sin. statt τηροῦμεν ist wohl nur Schreibfehler. — V. 23. πιστεύσωμεν) l. r. nach

---

*) *Lücke*, dem *Sander* nachschreibt, sagt, dass C. nicht für γνωσόμεθα zeuge, allein nach *Tischendorf* ist dies allerdings der Fall.

B. G. K. al. pl. Oec. *Tisch.*; dagegen lesen A. C. Sin. al. Thph.: πιστεύωμεν; von *Griesb.* empfohlen, von *Lachm.* aufgenommen. wahrscheinliche Aenderung nach dem folgenden Praes. ἀγαπῶμεν; eben so urtheilt *Reiche.* — Nach ἐντολήν fehlt bei G. K. al. ἡμῖν (von *Tisch.* ausgelassen). Die bedeutendsten Autoritäten bezeugen die Aechtheit des ἡμῖν, *Reiche* hält es jedoch für späteren Zusatz. — V. 24. In Sin. fehlt das καὶ vor ἐν τούτῳ; in demselben Kod. steht οὗ ἔδωκεν ἡμῖν statt der l. r. οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

V. 1. Von dem ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται (Kap. 2, 29.) aus wendet sich der Ap. zu dem Gedanken, dass er und seine Leser Kinder Gottes seien, woraus er die für sie stattfindende Nothwendigkeit des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην herleitet. Zuerst aber weist er seine Leser auf die *Liebe* Gottes, durch welche sie Kinder Gottes geworden sind, hin, indem er sie zur Betrachtung derselben durch ἴδετε auffordert. — ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ) *welch eine Liebe uns der Vater gegeben hat.* ποταπός (spätere Form für ποδαπός eigentlich = von wannen?), im N. T. nie in der direkten Frage, ist zwar eigentlich nicht = quantus, sondern = qualis (vrgl. Luk. 1, 29. 2. Petr. 3, 11), wird aber öfters als Ausdruck der Verwunderung über etwas besonders Herrliches gebraucht (vrgl. Matth. 8, 27. Mark. 13, 1. Luk. 7, 39.), so dass die Bedeutung von qualis in die von quantus hinüberspielt; so ist es auch h. zu fassen. — ἀγάπην διδόναι nur hier; διδόναι ist bezeichnender als ἐνδεικνύναι oder ähnl., es heisst: „*geben, zu eigen schenken*". Gott hat seine Liebe zu unserm Eigenthum gemacht (so auch *Braune*). Ganz unrichtig ist es διδόναι = destinare, und den Gedanken abschwächend: ἀγάπην metonymisch „für Liebes*zeichen*" (*Grotius*) oder für: effectum charitatis (*Socin*) zu nehmen *). Die Beziehung, welche *Calvin* in dem Worte findet, indem er sagt: quod dicit *datam* esse caritatem, significat: hoc *merae* esse liberalitatis, quod nos

*) *a Lapide* erklärt in katholischem Interesse ἀγάπην: i. e. charitatem tum activam (actum amoris Dei quo nos mire amat), tum passivam nobisque a Deo communicatam et infusam. Videte quantam charitatem — nobis — praestitit et exhibuit Deus, cum — charitatem creatam nobis dedit et infudit, qua filii Dei nominamur et sumus. — Sehr treffend *Luther* in seinen Scholien: usus est Joannes singulari verborum pondere: non dicit, dedisse nobis Deum donum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum etc.

Deus pro filiis habet, ist von Joh. nicht indicirt. — Zu ἡμῖν bemerkt *a Lapide:* indignis, inimicis, peccatoribus. — Der Name ὁ πατήρ weist schon auf das folgende: τέκνα θεοῦ hin. — ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν) *Paulus, de Wette, Lücke* u. A. halten ἵνα in seiner ursprünglichen Bedeutung fest; „die Grösse der göttlichen Liebe", sagt *Lücke*, „liegt in der Sendung des Sohnes Kap. 4, 10". An sich ist dieser Gedanke richtig; allein der Sendung Christi gedenkt der Ap. h. nicht; die Ergänzung ist daher willkürlich, hier liegt ihm nur die Thatsache am Herzen, dass wir — als Gläubige — Kinder Gottes heissen: „dies ist der erweiss und die frucht der liebe" *(Spener)*; ἵνα steht h. demnach in modificirter Bedeutung, synonym mit ἐν τούτῳ, ὅτι, nur dass durch ἵνα das τέκνα θ. κληθ. bestimmter als das Ziel (jedoch nicht als der Zweck einer davon unterschiednen That) der Liebe des Vaters bezeichnet ist; *Ebrard* giebt den Sinn durch die Erklärung ποτ. ἀγ. δέδωκεν ἡμ. ὁ πατὴρ ἐν τῷ βούλεσθαι ἵνα etc. insofern nicht zutreffend an, als die Liebe Gottes uns nicht in seinem Willen, sondern in der daraus hervorgegangenen Thatsache gegeben ist. — καλεῖσθαι erklärt *Bmg.-Crusius* mit Unrecht = ἐξουσίαν ἔχειν γενέσθαι, Joh. 1, 12., so dass der Sinn wäre, „dass wir das *Recht* haben uns Gottes Kinder nennen zu *dürfen*" *(Neander)*; sehr gewöhnlich ist es, καλεῖσθαι = εἶναι zu nehmen, *Augustin*: hic non est discrimen inter *dici* et *esse;* dies ist so weit richtig, als der Name, von dem hier die Rede ist, inanis esse titulus non potest *(Calvin)*, denn: „wo Gott Namen giebt, da giebt er allezeit das Wesen selber mit" *(Besser);* in dem καλεῖσθαι liegt das εἶναι mit eingeschlossen; doch ist gerade das *Genannt*werden bedeutsam, da erst im *Namen* das *Sein* offenbar wird und sich durch jene Namengebung die Sonderung der Gläubigen von der Welt thatsächlich vollzieht. Meistens wird ἵνα — κληθῶμεν übersetzt: „dass wir — heissen *sollen*". *Ewald* fügt hinzu: „am Tage des Gerichts", allein h. ist nicht vom Zukünftigen, sondern vom Gegenwärtigen die Rede; κληθῶμεν ist also nicht für den Conj. Fut., sondern für den Conj. Aor. zu halten: „dass wir genannt wurden und also heissen". *Braune* will den Ausdruck des Ap. daraus erklären, dass die Kindschaft Gottes „eine erst allmählich sich vollziehende Thatsache, eine Aufgabe" sei; unrichtig, denn „Kinder Gottes sein" ist allerdings „ein einfaches vorliegendes Faktum"; vrgl. das καὶ ἐσμέν und V. 2. Statt τέκνα αὐτοῦ sagt Joh. τ. θεοῦ, weil er den *vollen* Namen selbst angeben will. Weniger

hat die Ansicht von *Baumg.-Crus.* für sich, dass der Ap. πατήρ und θεοῦ einander gegenübergestellt habe, um anzudeuten: „er gab es uns *liebend*, dass wir mit der *Gottheit* verbunden wären, indem jenes den göttlichen Willen, dieses das göttliche Wesen bezeichnet". — καί ἐσμέν, was nach dem Uebergewicht der Autoritäten schwerlich blosses Glossem ist, s. d. krit. Bemerkk., sagt Joh., und zwar in selbständiger Form, unabhängig von ἵνα (falsch Vulg.: simus) *), um das in dem κληθῶμεν allerdings schon liegende Moment des Seins noch besonders hervorzuheben. — Nicht um die Gläubigen über die Verfolgungen, die sie von der Welt zu leiden haben, zu trösten (*de Wette*, *Lücke* u. A.), sondern um den Gegensatz, in welchem die Gläubigen als τέκνα θεοῦ zur Welt stehen, und die Grösse der Liebe des Vaters, der ihnen jenen Namen gegeben hat, zu markiren, fährt der Apostel fort: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς) διὰ τοῦτο geht auf den vorhergehenden Gedanken zurück (*Bengel*, *de Wette-Brückner*, *Braune)*; also: deshalb, weil wir Gottes Kinder sind; das folgende ὅτι dient dann zur Begründung, warum die Welt uns als τέκνα θεοῦ nicht kennt. Zwar lässt sich διὰ τοῦτο auch unmittelbar auf ὅτι beziehen (*Bmg.-Crus.*, auch wohl *Lücke*, *Ewald*); allein bei dieser Beziehung würde der Satz zu unverbunden eintreten. — Zu ὁ κόσμος vrgl. Kap. 2, 15. — οὐ γινώσκει heisst: „*kennt uns nicht*", d. i. unsere innere Natur, die wir als τέκνα θεοῦ besitzen, ist der Welt etwas Unbegreifliches; von Gott abgewandt ist ihr das Göttliche fremd und unverständlich; vrgl. Joh. 14, 17. Ohne Noth weichen manche Ausleger von dieser eigentlichen Bedeutung des Wortes ab; so *Grotius*, der es = non agnoscit pro suis; *Semler*,

*) *Ebrard* meint, ἐσμέν könne zwar nicht nach der Buttmannschen, wohl aber nach der Johanneischen Grammatik von ἵνα abhängig sein; unrichtig, denn der Indikativ des Präsens findet sich nach ἵνα gerade bei Joh. auch nicht an einer Stelle sicher bezeugt, während er bei Paulus 1. Kor. 4, 6. und Gal. 4, 17. nicht zu bezweifeln ist (vergl. übrigens *Al. Buttm.* S. 202. Anm.); am wahrscheinlichsten bleibt es deshalb, dass καί ἐσμέν von Joh. zwar nicht als ein triumphirender Ausruf, wohl aber als eine das Vorherg. bestätigende Aussage über seiner Leser wirklichen gegenwärtigen Zustand hinzugefügt ist. Wird ἐσμέν als von ἵνα abhängig angesehen, so ist man gezwungen den Begriff κληθῶμεν abzuschwächen, denn die Annahme *Ebrard's*, dass in κληθῶμεν das Verhältniss Gottes zu uns oder das Moment „des Versühntseins", in ἐσμέν dagegen „unser Verhältniss zu Gott oder das Moment der Wesensumwandlung und Erneuerung" liege, entbehrt jedes haltbaren Grundes.

der es = nos rejicit, reprobat; *Bmg.-Crus.*, der es = μισεῖ („darum ja mag uns die Welt nicht. weil sie ihn, Gott nicht mag") erklärt. — ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν) „*denn sie hat ihn* (nämlich Gott oder den Vater) *nicht erkannt*"; falsch erklärt *S. Schmidt* ἔγνω durch: credere in Deum; *Episcopius* durch: jussa Dei observare; der Joh. Begr. des *Erkennens* ist, wie bei γινώσκει, so auch bei ἔγνω, festzuhalten (*Düsterdieck, Ebrard, Braune*).

V. 2. Nach nachdrucksvoller Wiederaufnahme des ἐσμέν weist der Ap. auf die jetzt noch verborgene zukünftige Herrlichkeit der τέκνα θεοῦ hin. Er beginnt mit der Anrede ἀγαπητοί, die sich ihm hier um so mehr aufdrängt, als er sich mit seinen Lesern in der gemeinsamen Kindschaft Gottes aufs engste verbunden fühlt (so auch *Düsterdieck*). — νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν) νῦν steht in Bezug auf die Zukunft (οὔπω); es ist hier Zeitpartikel, nicht = „nun, in Folge jenes Rathschlusses" (*de Wette*); ein Gegensatz gegen das unmittelbar Vorhergehende (*Lücke*: „bei aller Verkennung von Seiten der Welt sind wir *dennoch* wirklich schon jetzt Kinder Gottes"; so auch *Düsterdieck* u. *Braune*) ist dadurch nicht angedeutet. Hiemit ist die gegenwärtige Herrlichkeit des gläubigen Christen bezeichnet *); ehe der Ap. die zukünftige nennt, macht er darauf aufmerksam, dass diese eine noch verborgene ist; καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα) φανεροῦσθαι kann, wie *Ebrard* bemerkt, „an sich beides heissen, sowohl faktisch offenbar werden, sich thatsächlich herausstellen *oder*: der Erkenntniss geoffenbart werden"; die meisten Ausleger nehmen das Wort hier mit Recht in der ersten Bedeutung; zwar behauptet *Ebrard*, diese Erklärung sei sprachlich unmöglich, weil φανερόω, als eine Frage regierend, nur und allein die Bedeutung des theoretischen Offenbarens baben könne; allein diese Behauptung ist unbegründet, da bekanntlich im neutestamentlichen Sprachgebrauch (ja selbst bei den Klassikern) das Fragwort τίς, τί bisweilen vorkommt, wo nach der Regel eigentlich das Relativ stehen sollte; vrgl. *Winer* S. 152; VII. S. 158 f. *Al. Buttm.* S. 216; und zwar namentlich dann, wenn der Gedanke eine vorausgesetzte Frage, wie dies hier der Fall ist, involvirt **).

---

*) Unrichtig bemerkt *de Wette* zu ἐσμέν: „der Bestimmung, dem Glauben und Streben oder der Idee nach"; Joh. bezeichnet durch ἐσμέν vielmehr die reale Wirklichkeit.

*) Zu vergl. ist vornehmlich Apgesch. 13, 25. Nach *Buttm.* steht das Interrogativ für das Relativ nur nach Prädikatsbegriffen, die eine

Dass φανεροῦσθαι h. nicht von dem theoretischen Offenbartwerden verstanden werden kann, erhellt 1, daraus, dass kein ἡμῖν dabeisteht, was *Ebrard* willkürlich einschiebt, indem er erklärt: „es ist *uns* bis jetzt noch nicht geoffenbart, *uns* noch keine Kunde darüber mitgetheilt worden"; 2, daraus, dass der Ap. selbst gleich nachher sagt, was die Christen künftig sein werden; 3, daraus, dass ein Bekenntniss des gegenwärtigen Nichtwissens dem natürlichen Gedankenzusammenhange widerstrebt; 4, daraus, dass sich bei dieser Auffassung für die folgenden Worte οἴδαμεν etc. ein sehr künstlicher Gedanke ergiebt, s. hernach. — Durch οὔπω ἐφανερώθη etc. sagt der Ap. demnach aus, dass der zukünftige Zustand derer, die gegenwärtig τέκνα θεοῦ sind, noch verborgen, noch nicht ans Licht getreten ist (vrgl. Kol. 3, 3. Rom. 8, 18.) *). Dies Zukünftige ist zwar etwas von dem Gegenwärtigen Verschiedenes, aber nicht *absolut* Neues, sondern das, „was in dem Gegenwärtigen latitirt und angelegt ist" (*Düsterd.*, *Braune*). — οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ etc.) Mit οἴδαμεν spricht der Ap. sein und seiner Leser Bewusstsein von dem, was sie als τέκνα θεοῦ zukünftig sein werden, aus. — Zu φανερωθῇ ist τί ἐσόμεθα zu ergänzen, die Bedeutung ist dieselbe, die es vorher hat; so erklären richtig *Didymus*, *Augustin*, *Socin*, *Grotius*, *Paulus*, *Bmg.-Crus.*, *de Wette*, *Semler*, *Lücke*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Braune* u. A. Indem *Ebrard* gleichfalls τί ἐσόμεθα ergänzt, φανερωθῇ aber auch hier von der Erkenntniss versteht, ergiebt sich ihm der Gedanke: „wir wissen *vielmehr*, dass, wenn es uns kund werden wird, wir ihm *auch bereits* gleich sein werden", wobei „der Nachdruck auf der *Gleichzeitig-Setzung* des theoretischen φανεροῦσθαι mit dem faktischen ὅμοιοι ἔσεσθαι ruhen" soll; allein in dieser an unberechtigten Ergänzungen leidenden Auslegung

---

gewisse Aehnlichkeit mit den Verbis sentiendi etc. haben, so namentlich nach ἔχειν (Mark. 8, 1. 2.); doch ist diese Aehnlichkeit bisweilen eine mindestens sehr entfernte, so bei δοθήσεται Matth. 10, 19. und bei ἑτοίμασον Luk. 17, 8., wo sich *Buttm.* zur Ergänzung eines vermittelnden Verbs genöthigt sieht. Uebrigens ist dem Verb. φανεροῦσθαι, auch wenn es nicht das theoretische Offenbartwerden bezeichnet, eine Aehnlichkeit mit den Verbis sentiendi nicht abzusprechen, da das Heraustreten aus der Verborgenheit das Sichtbarwerden in sich schliesst.

*) Ohne Grund behauptet *Ebrard*, dass diese Auffassung auf die Tautologie: „unser künftiger Zustand ist noch ein künftiger" hinauslaufe, da der Ap. nach ihr vielmehr den Gedanken ausdrückt, dass der künftige Zustand der τέκνα θεοῦ von dem gegenwärtigen noch verschieden sein wird: worin offenbar nichts weniger als eine Tautologie enthalten ist.

wird eine durch nichts indicirte und dem Gedankenzusammenhange fremde Beziehung als Hauptmoment des Gedankens hervorgehoben. — Einige Ausleger suppliren zu φανερωθῇ als Subjekt Χριστός wie Kap. 2, 28. so schon *Syrus, Calvin, Beza, Hornejus, Calov, Semler* u. A. (*Myrberg* meint wenigstens, dass dies nicht omnino improbabile sei); dies ist jedoch unrichtig, da in diesem φανερωθῇ das unmittelbar vorhergehende deutlich wieder aufgenommen ist. Selbstverständlich ist es, dass dieses Offenbarwerden ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ stattfinden wird; vrgl. 2, 28. — ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) αὐτῷ i. e. Deo, cujus sumus filii (*Bengel*); der Gedanke bleibt freilich wesentlich derselbe, wenn αὐτῷ = Χριστῷ (*Storr*) genommen wird, allein der Zusammenhang entscheidet für die erste Erklärung. Der Ap. sagt: wir werden Gotte ὅμοιοι sein, nicht ἴσοι, weil die Gottgleichheit nichi eine unbedingte, sondern eine durch das Wesen der Kreatur — als solcher — bedingte sein wird; insofern lässt sich ὅμοιος durch „ähnlich“ übersetzen, nur hat dieser Begriff etwas Unbestimmtes in sich, weshalb *Sander* nicht mit Unrecht sagt, „dass dadurch die Spitze des Gedankens abgebrochen wird“. Da Joh. selbst diese zukünftige ὁμοιότης des Menschen mit Gott nicht näher bestimmt, so darf auch der Ausleger den allgemeinen Begriff nicht willkürlich nach der einen oder andern Seite hin, etwa durch die Beziehung auf die „Lichtnatur Gottes“ (*Ebrard*), oder die δικαιοσύνη θεοῦ (*Düsterdieck*) oder die δόξα θεοῦ (*de Wette*) beschränken *). — ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν, καθώς ἐστι) Dieser Satz giebt den *logischen* Grund des vorhergehenden an; richtig *Calvin*; ratio haec ab effectu sumta est, non a causa; so dass der Sinn ist: „weil wir ihn sehen werden, wie er ist, so wissen wir, dass wir ihm gleich sein werden“ (*Rickli*; eben so *Socin, S. Schmidt, Erdmann, Myrberg* u. A.). Anders ist der Gedanke 2. Kor. 3, 18., nach welchem *Bengel* erklärt: ex aspectu, similitudo (ähnlich sagt *Irenaeus* adv. haer. 4, 38.: ὅρασις θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας), wobei der Sinn ist: „das ansehen ist die ursach der gleichheit“ (*Spener*; eben so *Bmg.-Crus., de Wette, Neander. Köstlin, Düsterd., Ebrard, Braune, Weiss* u. A.). Allein Joh. will nicht er-

---

*) *Bmg.-Crus.* u. A. citiren zu dieser Stelle 2. Petr. 1, 4.: κοινωνοὶ τῆς θείας φύσεως; dies ist (wie aueh *Brückner* bemerkt) unpassend, denn der Verf. jenes Briefes sagt mit diesem Ausdruck nicht, was der Christ einst *sein wird*, sondern was er schon *ist*; es entspricht daher vielmehr dem τέκνα θεοῦ.

klären, woher dem Gläubigen das ὅμοιον εἶναι τῷ θεῷ kommt, sondern worauf das οἴδαμεν sich stützt. Die gewisse Hoffnung des Christen ist das Anschauen Gottes. In dieser Hoffnung liegt für ihn die Gewissheit, dass er Gott dereinst gleich sein wird; denn Gott kann nur von dem geschaut werden, der ihm gleich ist *). Wenn *Rickli* zu ὀψόμεθα bemerkt: „nicht ein leibliches Sehen dessen, der da Geist ist; es ist das Schauen im Geist, das Erkennen Gottes in seinem unendlichen Gotteswesen“ (ähnlich *Frommann* S. 217.), oder Andere dies ὁρᾷν einfach durch „recht erkennen“ und ähnl. erklären, so ist dies gegen den Sinn des Apostels; da, wie das Wort selbst schon *zeigt*, ein *wirkliches* Schauen gemeint ist. Für den Menschen in seinem *irdischen Fleische* ist Gott zwar unsichtbar; anders aber ist es mit dem *verklärten* Menschen in seinem σῶμα πνευματικόν (1. Kor. 15, 44.): er wird Gott nicht bloss *erkennen* (die *Erkenntniss* hat der Gläubige schon hier), sondern *schauen*; und zwar nicht mehr δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, sondern πρόσωπον πρὸς πρόςωπον, 1. Kor. 13, 12. Vrgl. über das Schauen Gottes: Matth. 5, 8. 2. Kor. 5, 7. Offb. Joh. 22, 4. — Durch καθώς ἐστι wird die volle Wirklichkeit des Wesens Gottes: „wie er nicht nur in einer abbildung u. s. w., sondern in sich selbs und in seinem wesen ist, seine vollkommne majestät und herrlichkeit“ *(Spener)* bezeichnet **). Das Verhältniss der einzelnen Glieder dieses Verses ist von den Auslegern meistens als ein adversatives betrachtet worden; allerdings bilden auch νῦν und οὔπω einen Gegensatz, allein das verbindende καί zeigt, dass der Ap. die beiden ersten Gedanken weniger in ihrem Gegensatze *gegen* einander als in ihrer

---

*) Auf die Frage *Düsterdieck's*, warum der Ap. dann nicht geschrieben habe: ὀψόμεθα αὐτόν, ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα? gilt die Antwort: weil er nicht das Anschauen Gottes, sondern die Gottgleichheit als das Ziel der göttlichen Liebe darstellen wollte. Die Rechtfertigung der zurückgewiesenen Erklärung durch 2. Kor. 3, 18. ist ungehörig, da Joh. den zukünftigen Zustand der Kinder Gottes nicht als ein Gleich*werden*, sondern als ein Gleich*sein* (ἐσόμεθα) bezeichnet.

**) *Calvin*: Deus nunc se nobis conspiciendum offert, non qualis est, sed qualem modulus noster eum capit. Richtig bemerkt *Weiss*, dass auf καθώς ἐστιν der Nachdruck liege; aber unrichtig ist es, wenn derselbe dies in Gegensatz zu seiner Offenbarung *im Sohne* stellt; da Gott sich in Christus nicht anders als καθώς ἐστι geoffenbart hat. — Als Curiosum stehe h. die Erklärung *Oertel's*: „Einst nach mehreren Jahrhunderten — wird die Menschheit, die jetzt noch zu sehr am Geiste der Rohheit hängt, aufgeklärter, veredelter und seliger werden, und so — — zur vollkommnen Kenntniss des Planes Gottes und des Zweckes Jesu gelangen“.

Koordination gedacht hat, indem es ihm darauf ankam, beides gleichmässig zu betonen: sowohl, dass die Gläubigen jetzt wirklich *τέκνα θεοῦ* sind, als auch, dass ihnen eine jetzt noch verborgene Herrlichkeit — nämlich die Gottgleichheit — bevorsteht. Auch zwischen dem dritten und zweiten Gliede findet eine Art Gegensatz statt (daher die l. r. *δέ*), aber auch hier liegt es dem Ap. nicht daran, diesen Gegensatz hervorzuheben, sondern vielmehr dem negativ ausgedrückten Gedanken zu dessen Bestätigung den positiven Inhalt des christlichen Bewusstseins hinzuzufügen; vrgl. *de Wette-Brückner*, *Braune*.

V. 3. zeigt die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung; nicht die Bedingung, woran die Erfüllung derselben geknüpft ist, wie *Lücke* meint. Dieselbe Gedankenverbindung, nur in Form der Ermahnung, 2. Kor. 6, 18. u. 7, 1. 2. Petr. 3, 13. 14. — *πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ᾽ αὐτῷ*) nämlich die Hoffnung dereinst Gott gleich zu sein *). „Bei dem *πᾶς ὁ ἔχ.* kann man ganz wie 2,29. im Sinne des Joh. auch die Kehrseite hervorheben; jeder — und nur ein solcher“ *(Düsterd.)*. Die Phrase *ἔχειν ἐλπίδα ἐπί c. dat.* nur hier; Apgesch. 24, 15: *ἔχ. ἐλπ. εἰς θεόν*; doch *ἐλπίζειν ἐπί* c. dat.: Röm. 15, 12. und 1. Tim. 6. 17. — *αὐτῷ* i. e. *θεῷ*) Gott ist als der Stützpunkt, worauf sich die Hoffnung gründet, gedacht. Der Begriff des Festhaltens *(Spener)* liegt h. nicht in *ἔχειν*. — *ἁγνίζει ἑαυτὸν καθὼς* etc.) *ἁγνίζειν* (vrgl. zu 1. Petr. 1, 22.) nicht „sich rein erhalten“ *(à Mons, Bengel, Russmeyer* u. A.), sondern *„sich reinigen* d. i. sich von allem unheiligen Wesen frei machen“; Jak. 4, 8. steht es synonym mit *καθαρίζειν*. Diese Selbstreinigung folgt nothwendig aus der christlichen Hoffnung, weil diese darauf gerichtet ist, Gott gleich, also auch heilig zu werden. — Hinsichtlich des Bedenkens, dass diese Reinigung als That des *Menschen* bezeichnet wird, sagt *Augustin:* videte quemadmodum non abstulit liberum arbitrium, ut diceret: castificat semetipsum. Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Castificas te, *non de te*; *sed de illo, qui venit, ut habitet in te.* Der thatkräftige Impuls dieses *ἁγνίζειν ἑαυτὸν* liegt nicht in dem natürlichen liberum arbitrium des Menschen, sondern in der *Hoffnung*, welche die Heilsthat Gottes an dem Menschen zur Voraussetzung hat. — Diese Reinigung geschieht nach dem Vorbilde (*καθώς*) Christi

---

*) Ohne Grund will *Ebrard* h. unter *ἐλπίς* das Kleinod, welches der Gegenstand des Hoffens ist, verstanden wissen.

(*ἐκεῖνος* V. 4.), der *ἁγνός* d. i. „rein von jeglicher sündlicher Befleckung" ist. Die Inkongruenz, die in der Zusammensetzung des *ἁγνίζειν ἑαυτόν* des Christen und des *ἁγνὸν εἶναι* Christi liegt, darf nicht dazu verleiten, *καθώς* h. anders als V. 7., Kap. 2, 6. 4, 17. zu fassen, nämlich = quandoquidem, so dass dieses Sätzchen ein *zweites* Motiv zum *ἁγνίζειν ἑαυτόν* hinzufügte, wie *Ebrard* meint; der Sinn ist vielmehr der, dass die Reinheit Christi den Christen das Vorbild ist, welches der Christ durch die Selbstreinigung auch in seinem Leben darzustellen bestrebt ist. — *ἐστί:* „die *ἁγνότης* ist eine Christo inhärirende Eigenschaft" *(Lücke)*; das Praes. steht nicht für das Praet., sondern bezeichnet den ununterbrochen fortdauernden Zustand"; Kap. 2, 29.

V. 4. Der Gläubige ist zur Heiligung um so mehr verpflichtet, als alle Sünde *ἀνομία* ist. — *πᾶς ὁ ποιῶν* etc.) entsprechend dem Anfang des V. 3. *πᾶς ὁ ἔχων* etc. Es liegt dem Ap. daran, die Wahrheit des Gedankens als eine ausnahmslose zu markiren. *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* steht als Gegensatz von *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* Kap. 2, 29. dem *ἁγνίζειν ἑαυτόν* V. 3. entgegen; indem nämlich der Ap. „dem positiven Satze V. 3. sein negatives Widerspiel entgegenstellen will", „hebt er mit dem Gegensatze desjenigen Gedankens an, welcher in V. 3. den Prädikatsbegriff bildete und macht ihn zum Subjektsbegriff" *(Ebrard)*; der best. Art. zeigt, dass der Begr. als ein bestimmter, den konkreten Gegensatz zu *ἡ δικαιοσύνη* bildender seinem ganzen Umfange nach gemeint ist*); willkürlich ist sowohl die Erklärung *Socin's* „in der Sünde bleiben", als auch die von *Bmg.-Crus.*: „die Sünde in sich aufnehmen, bei sich bestehen lassen"; selbst die sehr gewöhnliche Bestimmung: „mit Wissen und Willen sündigen", ist hier störend, da es sich h. nicht von der *Art, wie* die Sünde gethan wird, sondern von dem Thun der Sünde selbst handelt. Nach *Brückner***) wird mit *ποιεῖν τὴν ἁμαρ-*

---

*) Mit Recht bemerkt jedoch *Braune*, dass weder auf den Artikel h., noch auch auf *ποιεῖν* ein zu starker Nachdruck zu legen ist, da es V. 9. *ἁμαρτίαν ποιεῖν* und hiemit gleichbedeutend dann einfach *ἁμαρτάνειν* heisst; indess ist es zu beachten, dass „der vollere Begriff *ποιεῖν τὴν ἁμ.* am Anfang die andern *ποιεῖν ἁμ.* und *ἁμαρτάνειν* mitbestimmt" (*Ebrard*).

**) *Brückner* weist mit Recht die Erkl. von *de Wette*: „*ἁμαρτία* scheint der weitere, *ἀνομία* der engere, bestimmtere und stärkere Begriff, eigentliche Verbrechen, Laster u. drgl. einschliessend zu sein", zurück.

τίαν „eine aktuelle sittliche Lebensrichtung" bezeichnet; scheinbar rechtfertigt sich diese Erkl. durch V. 6. 8. 9.; allein auch an diesen Stellen geht die Meinung des Ap. über den beschränkenden Begr. der „Lebensrichtung" hinaus, indem er das Sündigen überhaupt im Auge hat. — *καὶ τὴν ἁμαρτίαν ποιεῖ)* „*καὶ* markirt die Vorstellung, dass das Thun der *ἁμαρτία* eben als solches zugleich das Thun der *ἀνομία* ist (*Düsterd.*); unter *ἀνομία* ist dem konstanten Schriftgebrauch zufolge niemals das blosse Nichthaben des Gesetzes (anders: *ἄνομος* 1. Kor. 9, 21.), sondern immer die Verletzung des Gesetzes, nämlich des göttlichen Gesetzes, der Ordnnng Gottes, nach der der Mensch sein Leben führen soll, die *Gesetzwidrigkeit* (*Lücke*) zu verstehen*). Der Sinn ist also: Wer die Sünde (sei es auf welche Weise es wolle) übt, der macht sich dadurch der Verletzung göttlicher Ordnung schuldig, er handelt gegen das *θέλημα τοῦ θεοῦ* Kap. 2, 17. Nach *Ebrard* drückt *τὴν ἀνομίαν ποιεῖ* den Gegensatz von *ἔχειν τὴν ἐλπίδα ταύτην* V. 3. aus; allein richtiger ist es, in jenem Satze — statt eines Rückschlusses — die Einführung eines neuen Momentes anzuerkennen, wodurch der scharfe Gegensatz gegen *τὴν δικαιοσύνην* (2, 29.) bezeichnet wird. — Die folgenden Worte: *καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* sind hinzugefügt, theils jenen Gedanken zu begründen, theils die in demselben ausgesprochene Identität der *ἁμαρτία* und der *ἀνομία* mit Nachdruck zu betonen. Eine eigentliche Definition des Begriffes *ἁμαρτία* will der Ap. nicht geben (gegen *Sander*), sondern das Wesen derselben von der Seite aus bezeichnen, „wo ihr absoluter Gegensatz zu jeder göttlichen Gemeinschaft am unbedingtesten hervortritt" (*Brückner*). Den Gegensatz zwischen dem Wesen des Gläubigen, der ein *τέκνον θεοῦ ist* und *ὅμοιος θεῷ sein wird*, und der *ἁμαρτία* konnte der Ap. nicht schärfer ausdrücken, als dadurch, dass er die *ἁμαρτία* für die *ἀνομία* erklärt, wodurch er dem sittlichen Indifferentismus, gegen den auch der erste Abschnitt des Br. gerichtet ist, aufs bestimmteste entgegentritt. Entstellt wird der Gedanke, sowohl wenn man den Begr. *ἁμαρτία* auf eine *bestimmte* Art der Sünde beschränkt (*a Lap.* loquitur proprie de peccato perfecto, puta mortifero), als auch dadurch, dass *ἀνομία* zum Subjekt und

---

*) Von *ἀδικία* (1, 9. 5, 17.) ist *ἀνομία* darin verschieden, dass jener Begriff dem abstrakten Recht (*δίκη*), dieser der konkreten Rechtsform (*νόμος*) entgegengesetzt ist" (*Brückner*).

ἁμαρτία zum Prädikat gemacht wird*); so wie dadurch, dass Beziehungen eingemischt werden, die dem Zusammenhange fremd sind**). Das *καί*, wodurch die beiden Sätze mit einander verbunden werden, übersetzt und erklärt *Bengel* durch: imo (so auch *Brückner* durch „ja") mit der Bemerkung: non solum *conjuncta* est notio peccati et iniquitatis, sed *eadem;* dies ist unrichtig, da schon der erste Satz nicht eine blosse Verbindung, sondern die Identität ausspricht. Der Ap. hätte statt *καὶ* die Begründungs-Partikel *ὅτι* oder dergl. schreiben können, allein durch *καὶ* gewinnt der Gedanke des zweiten Satzes eine selbständigere Stellung (so auch *Braune).*

V. 5. enthält einen neuen Beweis der Unverträglichkeit des christlichen Lebens mit der Sünde; dieser liegt in Christus, auf dessen Vorbild der Ap. bereits V. 3. hingewiesen hatte. Von Christus sagt Joh., indem er sich dabei auf das Bewusstsein seiner Leser beruft (*οἴδατε*; dasselbe ist der Fall bei der Lesart des Sin.: *οἴδαμεν*), zweierlei aus: 1) dass die Erscheinung desselben (*ἐφανερώθη*, ein Ausdruck, der auf das frühere Verborgensein Christi im Himmel hinweist) den Zweck hatte: *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ* und 2) dass derselbe ohne Sünde ist. — *τὰς ἁμαρτίας αἴρειν* kann zwar an sich „die Sünden *tragen*" heissen, nämlich als Sühnopfer, um dadurch die Vergebung derselben zu bewirken, hier aber heisst es, „die Sünden *wegnehmen, fortschaffen*": denn wenn auch der hebr. Ausdruck נָשָׂא עָוֹן beides bezeichnet, so übersetzen die LXX. dies doch *nur im zweiten Sinne* durch *αἴρειν;* im ersten dagegen durch *φέρειν* (vrgl. *Meyer* zu Joh. 1, 29. u. m. Kom. zu 1. Petr. 2, 24.); überdiess bedeutet *αἴρειν* bei Joh. konstant: „*wegnehmen*"; vrgl. 11, 48. 15, 2. 17, 15. 19, 31. 38.; und für diese Bedeutung entscheidet auch der Gedankenzusammenhang, denn wenn auch in dem Gedanken, dass Christus die Sünden getragen, indem er für

---

*) *Köstlin* (S. 246.) beruft sich für diese Konstr. auf Joh. 1, 1.: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, indem er voraussetzt, dass *καὶ ἁμαρτία* etc. zu lesen ist; s. jedoch d. krit. Bemerk. Gegen diese Konstr. spricht überdies, dass *ἁμαρτία* hier in einem andern Sinne genommen werden müsste, als vorher, nämlich wie *K.* sagt: „Das erste Mal heisst *ἁμαρτία* sündiges Handeln, das zweite Mal Verschuldung gegen Gott".

**) Dies geschieht z. B. in *Hilgenfeld's* Erklärung: „Nicht ein jeder, der von den *Ceremonialgesetzen* abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der *ἀνομία*"; nicht minder in der Bemerkung *Calvin's*: „die Summa des Gedankens sei, dass das Leben derer, die sich der Sünde ergeben, *Gott verhasst sei und von Gott nicht ertragen werden könne*".

sie litt, ein mächtiger Antrieb liegt, die Sünden zu meiden, so tritt doch der Gegensatz des christlichen Lebens gegen die Sünde unmittelbarer und schärfer hervor, wenn das *Wegnehmen der Sünden* als der Zweck der Erscheinung Christi bezeichnet wird. Richtig sagt *Köstlin* (S. 180): „der Ausdruck bedeutet: die Sünden selbst, nicht aber ihre Schuld oder Strafe wegnehmen, denn daneben steht καὶ ἁμ. ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν und V. 8. ἔργα τοῦ διαβόλου". Diese Erklärung bei *Calvin, Luther, Russmeyer, Paulus, Bmg.-Crus., Neander, Fromm.* (S. 449.), *Düsterd., Myrb., Ebrard, Braune* u. A., wogegen *Lücke, de Wette, Erdmann* u. A.) αἴρειν = „tragen" erklären; *Lücke:* „der Zweck der Erscheinung Christi ist das Tragen der Sünden als heiliges Opfer im Tode"; während Andere, wie *Beda* („tollit et dimittendo quae facta sunt et adjuvando ne fiant et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint), *Socin, a Lapide, Spener, Sander, Besser* (auch *Lücke* in d. 1. Ausg.*)), beide Bedeutungen mit einander verbinden. *Weiss* erklärt zwar αἴρειν richtig, meint aber, der Plur. ἁμαρτίας „könne nur die faktisch vorhandenen Sünden bezeichnen", die Christus hinwegnimmt, „indem sein Blut uns von ihrer Schuld reinigt"; allein in dem ganzen Kontexte ist nicht von der Sünden*schuld*, sondern von den Sünden selbst die Rede. Der Plur. zwingt aber keineswegs zu jener Erklärnng. — Das Pron. ἡμῶν nach τὰς ἁμαρτίας (s. d. krit. Bemerk.) halten *Lücke* und *de Wette* für ächt; *Lücke*, „weil Joh. sonst τὴν ἡμαρτίαν geschrieben haben würde"; *de Wette*, „weil die Auslassung durch die Erklärung des αἴρειν = *wegschaffen* veranlasst zu sein scheine"; *Düsterd.* bemerkt gegen ἡμῶν, dass in dem ganzen Abschnitte V. 4—10. keine direkte Applikation ausgedrückt sei; aus innern Gründen ist nicht zu unterscheiden, zumal τὰς ἁμαρτ. ἡμῶν eben so allgemein gedacht sein kann, wie das einfache τὰς ἁμαρτίας. Richtig sagt *Düsterd.* in Betreff der Pluralform τὰς ἁμαρτίας, dass „dadurch die Vorstellungsweise insofern lebendiger wird, als die ganze Masse aller einzelnen Sünden angeschaut wird". Zu beachten ist, dass Joh. Christus nicht nach pelagianischer Auffassungsweise nur als das *Motiv* für die freie Selbstbestimmung des Menschen, sondern als den Willen des Menschen

*) „Αἴρειν τ. ἁμ. ἡμῶν entspricht dem καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμ. 1, 7. und bezeichnet den ganzen Umfang der Erlösungsthätigkeit Christi, das Amt des Sündentilgens sowohl in idealer Beziehung durch den Akt der Sündenvergebung, als auch in realer Beziehung, durch den Akt der Heiligung der Erlösten".

bestimmenden wirksam lebendigen Grund der Heiligung betrachtet. Sein Kreuzestod vornehmlich ist es, von dem, wie die Vergebung der Sünden, so auch (in und mit dieser) das neue Leben ausgeht, in welchem der Gläubige sich heiligt (ἁγνίζει), wie Er selbst heilig (ἁγνός) ist. — Das Zweite, was Joh. von Christus aussagt, ist: *καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι*) Der Sinn dieser Worte ist nicht, dass in denen, die in Christo sind, keine Sünde ist *(Calvin, Paulus)*, sondern: dass Christus selbst ohne Sünde ist; vrgl. V. 3. Kap. 2, 29. Dieser Satz soll nicht den vorhergehenden Satz begründen *(a Lapide:* ideo Christus potens fuit tollere peccatum, quia carebat omni peccato, imo potestate peccandi, so auch *Oecum., Lorinus, Bmg.-Crus., Sander, Neander)*; sondern er ist demselben koordinirt *(Lücke, de Wette-Brückn., Düsterd., Braune)*, um als Grundlage für die folgende Aussage zu dienen. — Das Präsens *ἐστί* steht weder statt des Praet. *(Grotius)*; noch ist es mit *Winer* (S. 239. VII. 251.) so zu erklären, dass „die Unsündlichkeit Jesu als eine *im Glauben* noch gegenwärtige betrachtet wird"; sondern es bezeichnet vielmehr, wie V. 3., die Beschaffenheit Christi in ihrem ewigen Bestande.

V. 6. *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ* (i. e. *Χριστῷ*) *μένων*) geht auf die Ermahnung Kap. 2, 27. zurück; *μένειν*, nicht bloss = inesse, drückt die feste Gemeinschaft aus. — *οὐχ ἁμαρτάνει*) Hiemit stellt Joh. das Bleiben in Christus und das Sündigen als unvereinbare Gegensätze hin; doch ist seine Meinung nicht die, dass der gläubige Christ überall nicht mehr sündige, oder dass wer noch sündigt auch noch nicht in Christus sei, denn dass dem Christen auch die Sünde noch anhafte und er deshalb fortwährend sowohl der vergebenden und erlösenden Gnade Gottes und der Fürbitte Christi als auch der Selbstreinigung bedürfe, spricht er Kap. 1, 8—10. 2, 1. 2. 3, 3. deutlich genug aus. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs darf man nicht darin suchen, dass man dem Worte *ἁμαρτάνειν* h. eine andere Bedeutung giebt, als die es sonst hat (z. B. = persistere in peccato; oder mit *Capellus* = sceleratum esse, oder = peccata mortalia begehen); aber auch nicht darin, dass man sich auf die *ideale* Anschauungsweise des Ap. *(de Wette, Düsterdieck;* im Wesentlichen auch *Weiss* und *Brückner* *)*)* beruft, denn „Joh. hat es hier mit *realen*

*) Indem *Weiss* (und ihm beistimmend *Brückner*) sagt, „dass Joh. h. das christliche Leben darstellt, wie es seinem Wesen nach ist und

Zuständen zu thun und will uns die Kennzeichen anführen, woran man erkennen könne, ob einer den Herrn liebe, oder nicht, Kind Gottes sei oder vom Argen" (*Sander*), wie dies deutlich aus dem *φανερά ἐστι* V. 10. erhellt; sondern nur in der Thatsache, dass der Christ, der ein *τέκνον θεοῦ* ist, den Widerspruch in sich selbst trägt, dass er einerseits zwar wirklich noch sündigt, andrerseits aber doch auch wirklich von der Sünde frei ist; so frei von ihr, dass er nicht sündigen *kann* (V. 9.); er hat mit der Sünde thatsächlich gebrochen, so dass er seinem innersten Wesen nach im entschiedenen Gegensatze gegen sie steht; freilich findet er sie zugleich noch in sich, und zwar so, dass er noch wirklich sündigt (Kap. 1, 10.), aber indem er sie bekennend die vergebende und erlösende Liebe des treuen Gottes an sich erfährt (Kap. 1, 9.) und mit allem Ernste das *ἁγνίζειν ἑαυτόν* übt, verliert sie immer mehr ihre Kraft gegen ihn und es erweist sich so, dass nicht mehr die Sünde, sondern vielmehr der Gegensatz gegen sie (als etwas seinem Wesen Fremdes) es ist, was seine Lebensführung bestimmt; und darum kann der Ap. mit vollem Rechte sagen, dass wer in Christo bleibt nicht sündigt (so auch *Braune*)*), was ganz dasselbe ist, wie wenn Paulus sagt: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα* (2. Kor. 5, 17.). — Der in dem ersten Gliede ausgesprochene Gegensatz wird durch das zweite Glied noch geschärft, indem Joh. nicht sagt: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων — οὐ μένει ἐν αὐτῷ*, sondern: *οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. — *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων* ist jeder, der sein Leben in der *ἁμαρτία* führt, also noch nicht aus dem *κόσμος* in die Zahl der Kinder Gottes eingetreten ist**); ein solcher, sagt Joh., hat *αὐτόν* d. i. Chri-

---

sein sollte", wird auch von ihm der Ausspruch des Ap. aus dessen Idealismus erklärt.

*) Treffend sagt *Besser*: „Ein Jeglicher, der in Christo bleibt, dem er einmal angehört, sündiget nicht, sondern sagt Nein zu der Sünde, die dem alten Menschen angehört, und widersteht ihrer fremden Gewalt. Ein Christ *thut* nicht die Sünde, sondern er *leidet* sie. Sein Wille, sein christliches Ich, ist nicht Eins mit der Sünde. *Sündenhass* ist die allgemeine Signatur der Kinder Gottes; *Sündenliebe* die allgemeine Mitgift der Kinder des Teufels". Die Erklärung *Augustin's*: in quantum in Christo manet, in tantum non peccat, genügt nicht, weil es darnach erscheint, als wäre das innerste Leben des Christen ein in sich getheiltes; richtig aber ist es, wenn er sagt: etsi infirmitate labitur, peccato tamen non consentit, quia potius gemendo luctatur.

**) *Ebrard* nennt diese Erklärung kontextwidrig, weil „ja von V. 4. an von solchen die Rede ist, welche Christen sind, es aber an

stus nicht gesehen noch erkannt. *Lücke* nimmt die Perfecta: ἑώρακεν und ἔγνωκεν in präsentischer Bedeutung, jenes in der Bedeutung „des gegenwärtigen Besitzes der Erfahrung“, dieses in der Bedeutung“ des gegenwärtigen Besitzes der bisher gewonnenen Erkenntniss“; allein der Kontext nöthigt nicht dazu, deshalb sind die Perfecta als solche festzuhalten, wiewohl zuzugeben ist, dass Joh. das Resultat als ein in die Gegenwart Fortdauerndes betrachtet. Der Sinn der beiden Verba in ihrem Verhältniss zu einander ist sehr verschieden erklärt worden; nach einigen Auslegern bezeichnet ἑώρακεν etwas Geringeres (*Semler*, *Bmg.-Crus.*, *Lücke* in der 1. Ausg.), nach andern etwas Höheres (*Socin*, *Neander*, *Frommann* (S. 223.)) als ἔγνωκεν; bei jener Auffassung wird οὐδὲ = „noch viel weniger“, bei dieser = „und nicht einmal“ genommen; beides ist unrichtig; denn ein Gradunterschied ist durch nichts angedeutet; doch sind auch beide Ausdrücke nicht für gleichbedeutend zu halten, so dass ἔγνωκε nur hinzugefügt wäre, um die *geistige Bedeutung* von ἑώρακεν zu markiren (*Düsterdieck*), denn wenn gleich οὐδὲ nicht nothwendig „disjungirend“ (*Lücke* Ausg. 1.) ist, sondern auch bloss „anreihend“ (*Lücke* Ausg. II.) sein kann, so zeigt doch die Form der Sätze, indem zu jedem Verbum das Objekt hinzugesetzt ist, dass οὐδὲ h. eine stärkere Betonung hat und dass Joh. mit den beiden Verben zwei verschiedene Begriffe hat ausdrücken wollen. Um diese zu bestimmen, muss die ursprüngliche Bedeutung der Wörter festgehalten werden; ὁρᾷν bezeichnet weder „die blosse historische Kunde von Christo“ (*Lücke*), noch die perseverantia communionis cum Christo (*Erdmann*) und γινώσκειν weder „die Erfahrung des Herzens“, noch gar „die Liebe“, sondern auch hier heisst ὁρᾷν *sehen* und γινώσκειν *erkennen;* das Schauen Christi aber findet dann statt, wenn uns das unmittelbare Bewusstsein von der Herrlichkeit Christi aufgegangen ist, so dass das Auge unsers Geistes ihn als den, der er ist, in der Totalität seines Wesens erblickt; das Erkannthaben aber dann, wenn sich uns durch forschende Betrachtung das richtige Verständniss von ihm vermittelt

---

der Heiligung fehlen lassen, und erst am Schlusse von V. 6. gesagt wird, dass und wiefern solche Christen noch nicht für wahrhaft wiedergeborne gelten können“; aber 1) gehören nicht die *nicht* wiedergebornen Christen noch dem κόσμος an? und 2) bezieht sich jene Erklärung nicht eben auf den Schluss des 6. Verses?

hat, so dass wir uns seines Wesens, so auch seiner Beziehung zu uns klar bewusst geworden sind*).

V. 7. Jndem der Ap. den bezeichneten Gegensatz auf den letzten Grund zurückführen und ihn dadurch in seiner ganzen Schärfe hervortreten lassen will, beginnt er die neue, jedoch an das Vorhergehende sich anschliessende Gedankenreihe nach der eindringlichen Anrede *τεκνία* (oder *παιδία*) mit der gegen den sittlichen Indifferentismus gerichteten Warnung *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς*, die, wie *Düsterd.* mit Recht bemerkt, nicht nothwendig in einer Polemik gegen Jrrlehrer (etwa Antinomisten) begründet ist; vrgl. Kap. 1, 8. — *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι καθὼς* etc.) Zu *ποεῖν τὴν δικ.* vrgl. Kap. 2, 29. Bei dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden sollte man als Prädikat erwarten, entweder: *ἑώρακεν αὐτόν* etc. (V. 6.) oder *ἐν αὐτῷ μένει* (V. 5.); allein es ist für Joh. eigenthümlich in den antithetischen Sätzen neue Begriffe und Beziehungen eintreten zu lassen. Durch den Zusatz: *καθὼς ἐκεῖνος* (i. e. *Χριστὸς*) *δίκαιός ἐστι*, setzt er den Begr. *δίκαιος* in unmittelbare Beziehung zu Christus, so dass der Gedanke dieses Verses den in sich schliesst, dass nur wer die *δικαιοσύνη* übt, Christum erkannt hat und in ihm bleibt; denn gerecht *καθὼς Χριστὸς* (d. h. auf eine dem Urbilde Christi entsprechende Weise) kann nur

---

*) Mit dieser Erklärung stimmt die von *Sander*, der *ἑώρακεν* von „der geistigen Intuition oder Anschauung“ und *ἔγνωκεν* von der „mehr durch Reflexion auf dem Wege der Dialektik und Forschung gewonnenen Erkenntniss“ erklärt, so wie die von *Myrberg*, wonach jenes die immediata perceptio Christi spirituali modo homini se manifestantis, dieses die perdurans cognitio atque intelligentia bezeichnet, im Wesentlichen überein. *Braune* pflichtet zwar dieser Auffassung bei; aber irrigerweise bestimmt er den Gedanken des Ap. dahin: „Jeder, der sündigt und zwar indem er sündigt, ist Einer, in welchem das Schauen und Erkennen Christi eine Thatsache der Vergangenheit ist, aber nicht fortdauernd und fortwirkend bis in die Gegenwart“, denn von dem, der sündigt, sagt Joh. offenbar, dass er Christus nicht gesehen und erkannt *hat.* Wenn *Erdmann* das *ἔγνωκεν* als die cognitio Christi bestimmt, quae et intuitu et intellectu non solum personae Christi verum etiam totius ejus operis indolem complectitur, so ist dies insofern nicht zutreffend, als das intuitu gerade dem *ἑώρακεν* angehört. Sehr ungenügend ist die Erklärung *Ebrard's*: *ὁρᾶν* sei „das Schauen Christi als des *Lichts*, *γινώσκειν* das *liebende* Erkennen“. Der Unterschied zwischen *ὁρᾶν* und *γινώσκειν* tritt auch darin hervor, dass bei jenem die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Objekts, indem sich dieses dem Auge des Geistes darstellt; bei diesem mehr auf Seiten des Subjekts, indem dieses dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung macht, fällt.

der sein, der mit ihm in wirklicher Lebensgemeinschaft steht. Unrichtig ist es sowohl, mit *Bmg*-*Crus.* zu erklären: „wer gut ist, befolgt das Beispiel Christi"; als auch *δίκαιος* = „gerechtfertigt" zu nehmen und den Sinn des Verses dahin zu bestimmen: „nur wer durch Christus gerecht gemacht ist, thut die Gerechtigkeit"*). — Zwischen den beiden Begriffen: *ποιεῖν τὴν δικ.* und *δίκαιον εἶναι* findet der Unterschied statt, dass der erstere die Thätigkeit, der zweite den Zustand bezeichnet. Die Wahrheit dieses beweist sich in jener. Wer die Gerechtigkeit nicht *thut*, bezeugt dadurch, dass er nicht gerecht *ist***).

V. 8. *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν*) bildet den diametralen Gegensatz von *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην*, indem er denjenigen bezeichnet, dessen Leben ein Dienst der Sünde ist, „der in der Sünde als in seinem Elemente lebt" (*Sander*). Während jener Christo angehört und ein *τέκνον θεοῦ* ist, ist dieser *ἐκ τοῦ διαβόλου*: *ἐκ* bezeichnet auch h. nicht bloss die Angehörigkeit (*de Wette*), oder Aehnlichkeit (*Paulus*), oder Nachfolge (*Semler*), sondern, wie der Ausdruck *τέκνον τοῦ διαβόλου* (V. 10.) zeigt, die Abstammung (so auch *Ebrard*): das den Sünder beseelende Leben stammt vom Teufel; „nicht als ob der Teufel ihn geschaffen, sondern dass er das Böse in ihn gebracht" (*Russmeyer*). Die Wahrheit dieses Ausspruches bestätigt der Ap. durch die folgenden Worte: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.* Die Worte *ἀπ' ἀρχῆς* stehen voran, weil auf ihnen der Hauptnachdruck ruht, indem die, welche die Sünde thun, nicht deshalb *ἐκ τοῦ διαβόλου* sind, weil dieser sündigt, sondern weil er es ist, der *ἀπ' ἀρχῆς* sündigt. Aus diesem Ausdruck ist nicht mit *Frommann* und *Hilgenfeld* zu folgern, dass sich Joh. den Teufel als ein ursprünglich böses Wesen — in dualistischer Weise — gedacht habe (vrgl. *Köstlin* S. 127. u. *Weiss* S. 132 f.), denn Joh. redet hier nicht von dem *Wesen*, sondern von der *Thätigkeit* des Teufels. Um Joh. nicht des manichäi-

*) Da hier von der Rechtfertigung überall nicht die Rede ist, so fehlt es der Behauptung des *a Lapide*, dass der Gedanke dieses Verses einen Gegensatz gegen die protestantische Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben bilde, an jedem Grunde. — Auch die Erklärung von *Lorinus*: ὁ ποιῶν τὴν δικ. sei =: qui habet in se justitiam i. e. opus gratiae, videlicet virtutem infusam, ist offenbar irrig.

**) Mit Recht macht *Braune* gegen Katholiken nnd Rationalisten geltend, dass „das Prädikat nicht erst erworben wird, nachdem das im Subjektivsatze Ausgesprochene geschehen ist", dass vielmehr „das Prädikat dem Subjekt immanent ist".

schen Dualismus zu zeihen, hat man ἀπ᾽ ἀρχῆς dadurch näher zu bestimmen gesucht, dass man es entweder auf die Schöpfung der Welt (*Calvin, S. G. Lange;* auch *Hofmann* Schriftb. 2. Aufl. I. 429.: „seit der Welt Anfang“ oder: „von Beginn der Geschichte an, in deren Verlaufe das menschliche Sündigen angefangen hat“), oder auf die res humanae (*Semler*) oder auf den Zeitpunkt des Falles des Teufels (*Bengel:* ex quo diabolus est diabolus) bezogen hat, allein alle diese Ergänzungen sind rein willkürlich. Manche neuere Ausleger fassen den Ausdruck in Beziehung auf die menschliche Sünde und finden darin den Gedanken ausgedrückt, dass „der Teufel sich zu allen menschlichen Sünden als der frühere und als der verführende Anfänger verhalte“ (*Nitzsch* Syst. der christl. Lehre 6. Aufl. S. 244 f.), so *Lücke, Düsterd., Ebrard, Weiss, Braune,* auch früher in diesem Komm.; allein dieser Gedanke liegt wohl in dem vorhergehenden ἐκ τοῦ διαβόλου und dem folgenden Begr. τέκνον τοῦ διαβόλου, also in der zu begründenden Thesis, nicht aber in diesem Begründungssatze, abgesehen davon, dass in dem ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνει eine Beziehung auf die Sünde des Menschen nicht indicirt ist. Anders ist es Joh. 6, 44., wo sich aus dem Kontexte zu ἀπ᾽ ἀρχῆς die nähere Bestimmung der Bezugnahme des Teufels auf die Menschen („seitdem er sich in Beziehung zu den Menschen gesetzt hat“) ergänzt; hier dagegen sagt Joh. „nicht, was der Teufel den Menschen, sondern welches sein Verhalten zu Gott sei“ (*Hofmann* a. a. O.); indem er aber dieses sein Verhalten durch ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνει als ein *von Anfang an* fortdauerndes Sündigen bezeichnet, so kann dies nur heissen, dass des Teufels erste Thätigkeit das Sündigen gewesen und dass er in dieser Thätigkeit beständig geblieben ist und bleibt. Bei der von *Brückner* zu ἀπ᾽ ἀρχῆς gegebenen Erklärung: „d. h. so lange es Sünde giebt“, kommt das ἀπ᾽ ἀρχῆς gleichfalls nicht zu seinem vollen Rechte*). — Das Präsens ἁμαρτάνει bezeichnet das Sündigen des Teufels als ein ununterbrochen fortwährendes. — εἰς τοῦτο ἐφανερώθη etc.)

---

*) Die Idee, dass der Teufel, ehe er gesündigt, eine Zeitlang ohne Sünde war, findet sich in der h. Schrift nirgends ausgesprochen; weder Joh. 8, 44, noch auch in den deuterokanonischen Stellen Jud. 6. und 2. Petr. 2, 4. (s. meinen Kommentar zu diesen Stellen). — Die Meinung *Frommann's*, dass die Joh. Aussprüche nicht zu der Vorstellung einer persönlichen Existenz des Teufels berechtigen, dass „derselbe nichts weiter als der den Menschen verführende *Weltgeist*, in konkreter Persönlichkeit gedacht, sei“, ist als willkürlich zurückzuweisen.

Wie V. 6. u. 7. auf das zweite Glied von V. 5. zurückblicken, so beziehen sich diese Worte auf das erste Glied jenes Verses; sie drücken nicht nur den Gegensatz zwischen Christus und dem Teufel aus, sondern heben hervor, dass Christi Erscheinung die Ueberwindung der ἔργα τοῦ διαβόλου, d. i. der ἁμαρτίαι, die von ihm gewirkt sind (nicht „der Sold der Sünde“ *Calov, Spener;* auch nicht: „die zur Sünde reizende Wirksamkeit“ *de Wette)*, zum Ziel hat. λύειν steht h. wie Joh. 2, 19. (ähnlich 2. Petr. 3, 10—12.) in der Bedeutung: *„zerstören“;* weniger natürlich halten einige Ausleger *(a Lapide, Lorinus, Spener, Besser* u. A.) den Begriff: „auflösen“ fest, indem die Sünden als die Stricke des Teufels gedacht seien.

V. 9. Gegensatz des vorherg. Verses; doch ist was dort Subjektsbegriff war, h. — in seinem Gegentheil — Prädikats- und was dort Prädikatsbegr. war, h. Subjektsbegriff. — πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ) Gegensatz zu dem, der ἐκ τοῦ διαβόλου ist (V. 8.); „durch πᾶς wird des Satzes allgemeine Bedeutung markirt“ *(Braune)*; ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ) steht in demselben Sinne, wie οὐχ ἁμαρτάνει V. 6. Aus Gott geboren sein — und Sünde thun, sind einander ausschliessende Gegensätze; denn ὁ θεὸς φῶς ἐστι, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία Kap. 1, 5. vrgl. auch Kap. 2, 29.; das Kind ist derselben Natur mit dem, von dem es geboren ist. Zur Begründung des Gedankens fügt Joh. hinzu: ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. Der Auffassung dieser Worte, wonach σπέρμα = τέκνον und ἐν αὐτῷ = ἐν θεῷ *(Bengel, Lange, Sander, Steinhofer)* erklärt wird, steht sowohl der tiefere Gedankenzusammenhang, als auch der Ausdruck selbst entgegen, denn wollte der Ap. sagen, dass „ein *Kind* Gottes in Gott bleibt“, so würde er sicher nicht das sich gerade hier so natürlich darbietende Wort: τέκνον gegen ein anderes, in *dem* Sinne ungebräuchliches, vertauscht haben. Unter σπέρμα θεοῦ ist vielmehr das Göttliche zu verstehen, woraus der *neue* Mensch erzeugt worden*) (vrgl. Ev. Joh. 1, 13.), und was, als der Kern seines Wesens, ihn vor der Sünde bewahrt. Nach vielen Auslegern *(Clemens Al., Augustin, Beda, Luth. I.***), *Spener, Grot., Besser, Weiss, Ewald*

---

*) Unrichtig erklärt *Fromm.* (S. 170.) das σπέρμα hier von dem dem Menschen ursprünglich einwohnenden göttlichen Lichte, wodurch er sich von der übrigen Kreatur unterscheidet; denn es ist hier nicht von den Menschen, als solchen, sondern von den τέκνοις τοῦ θεοῦ die Rede.

**) In seiner 2. Auslegung sagt *Luther*: „Er nennt den Grund un-

u. A.) ist dies *das Wort Gottes*, wofür man sich nicht nur auf das Gleichniss von dem Säemann (Matth. 13.), sondern auch auf 1. Petr. 1, 23. und Jak. 1, 18. beruft. Allein jenes Gleichniss ist h. um so weniger anzuführen, als darin vom *Pflanzen*samen die Rede ist, h. aber, wie die Beziehnng auf den Begriff *γεγγενημένος* zeigt: „die Vergleichung mit dem Samen bei menschlicher Geburt, wie Joh. 1, 13“ *(Neander)* stattfindet; in den beiden andern Stellen aber ist das *Wort* nicht sowohl als der Same, sondern als das Mittel der Erzeugung des neuen Lebens dargestellt *). Es ist kaum zu bezweifeln, dass der Ap. dabei an den heiligen Geist gedacht hat, nur fragt es sich, ob er diesen selbst, das *πνεῦμα ἅγιον* in seiner göttlichen Persönlichkeit (so *Beza:* sic vocatur Spiritus sanctus, quod ejus virtute tanquam ex semine quodam novi homines efficiamur, *Düsterdieck* u. *Myrberg*, auch wohl *Lücke* u. *de Wette)*, oder den von demselben dem Menschen ins Herz gelegten, seiner Natur mitgetheilten Lebenskeim *(Hornejus:* nativitatis novae indoles; *Semler*: nova quaedam et sanctior natura, so auch *Ebrard, Braune* u. A.) meint? Der bildliche Ausdruck spricht mehr für die zweite, als für die erste Auffassung, nur darf dieser Lebenskeim einerseits nicht als etwas von dem h. Geiste selbst Getrenntes **), andrerseits aber auch nicht als die *Liebe (a Lap., Lorin.)* gedacht werden, denn diese ist schon das aus dem *σπέρμα* hervorgegangene Leben, nicht aber das *σπέρμα* selber. — Der Gedanke, dass der aus Gott Geborne nicht Sünde thue, wird noch geschärft durch die Worte: *καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*, womit zwar nicht eine physische, wohl aber die sittliche Unmöglichkeit des Sündigens ausgedrückt wird; beide Begriffe, sowohl *ἁμαρτάνειν*, als auch *οὐ δύναται* sind in ihrer eigentlichen Bedeutung festzuhalten, und nicht willkürlich umzudeuten; *ἁμαρτάνειν* darf hier eben so

---

serer Veränderung einen Saamen, nicht eine völlige Kornähre etc. — sondern das in die Erde geworfen wird und daselbst erst ersterben muss: daraus entsteht nun die rechte Busse, dass es daher heisst: er kann nicht sündigen“.

*) *Weiss* beruft sich auf Kap. 2, 14.; allein daraus, dass Joh. an jener Stelle sagt: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*, folgt doch nicht, dass h. *σπέρμα* = *ὁ λόγος τ. θ.* ist; um so weniger, als dort nicht von der Geburt aus Gott die Rede ist. Näher liegt es, bei *σπέρμα* auf Kap. 2, 27. zurückzugehen.

**) In umgekehrter Weise erkl. *Brückner* *σπέρμα* zunächst als das *πνεῦμα τ. θ.*, fügt dann aber hinzu: „und zwar so, dass das auf den Menschen wirkende Lebensprincip zugleich gedacht ist als der eingesenkte Lebenskeim in dem Menschen“.

wenig, wie V. 6., auf die Todsünden *(a Lapide, Gagnejus)* oder auf „das Sündigen in der Weise, wie die sündigen, welche von dem Teufel sind" *(Besser)*, oder „auf das Sündigen mit Wissen und Willen" *(Ebrard)*, oder gar bloss auf die violatio charitatis *(Augustin, Beda)* beschränkt werden; eben so wenig aber ist die Schärfe und Bestimmtdes *οὐ δύναται* abzuschwächen, und = aegre, difficulter potest oder dergl. zu erklären*), denn der Ap. will hier den *absoluten* Gegensatz, der zwischen dem Geborensein aus Gott und dem Sündigen überhaupt stattfindet, hervorheben (so auch *Braune*); vrgl. zu V. 6. In Bezug auf die Frage, wie der hier ausgesprochene Gedanke sich zu Hebr. 6, 4. ff. verhalte, vrgl. die Bemerkung zu Kap. 2, 19. — Wie dem ersten Gedanken dieses Verses, so ist auch diesem zweiten ein Begründungssatz hinzugefügt, nämlich: *ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται;* hiemit scheint zwar nur der Begriff des Subjekts selbst wiederholt zu sein (ähnlich Joh. 3, 31.: *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστι*), allein hier steht *ἐκ τοῦ θεοῦ* voran, während es im Subjekte dem *γεγεννημένος* nachfolgt, wodurch jener Begriff stark betont wird: *Bengel:* priora verba: *ex Deo*, majorem habent in pronunciando accentum, quod ubi observatur, patet, non idem per idem probari, collato initio verso. Der Sinn ist also: Weil er von *Gott* (vrgl. Kap. 1, 5.) geboren ist, darum kann der von Gott Geborne d. i. der Gläubige nicht sündigen.

V. 10a. schliesst die Gedankenentwickelung mit der scharfen Gegenüberstellung der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels ab. — *ἐν τούτῳ* wird von den meisten Auslegern mit Recht auf das Vorhergehende bezogen, indem V. 9. das charakteristische Merkmal der *τέκνα τοῦ θεοῦ*, V. 8. das der *τέκνα τοῦ διαβόλου* angegeben ist. Einige Ausleger jedoch *(a Lapide, Grotius, S. Schmidt, Spener, Episc., Ebrard* u. A.) beziehen es auf das Folgende, allein da hier nur das eine Glied des Gegensatzes wieder aufgenommen ist, so sieht man sich bei dieser Beziehung zu einer willkürlichen Ergänzung gezwungen; gänzlich verfehlt ist offenbar die Erklärung von *a Lapide:* hae sunt duae tesserae et quasi duo symbola filiorum et militum Dei sc. justitia et caritas. — *φανερά ἐστι*) Das *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* und eben so das *εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου* ist seinem

*) *Grotius* erklärt: res de qua agitur *aliena* est ab ejusmodi ingenio; *Paulus*: „nicht absolut unmöglich, sondern: seine ganze Geistigkeit und *Angewöhnung* (!) sträubt sich dagegen".

Grunde nach innerlich, und also verborgen: durch das verschiedene *ποιεῖν* offenbart sich das verschiedene Wesen; vrgl. Matth. 7, 16. — Der Ausdruck: *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου*, sonst nicht im N. T., nur Apgesch. 13, 10.: *υἱὸς διαβόλου*, erklärt sich leicht aus V. 8; vrgl. auch Joh. 8, 44. *Sander* nimmt einen Unterschied zwischen diesen und den Kindern des Zorns Ephes. 2, 3. an: indem der letztere Name Alle bezeichne, die nicht wiedergeboren sind, jener aber nur diejenigen unter diesen, „welche die in Christo dargebotene Gnade verschmähen, und sich ihr muthwillig entgegensetzen". Dies ist jedoch unrichtig: wie das *gesammte* Verhalten der Menschen unter den Gegensatz des *ἁμαρτάνειν* und *οὐχ ἁμαρτάνειν* fällt, eben so umspannt der darauf sich gründende Unterschied der *τέκνα τοῦ θεοῦ* und der *τέκνα τοῦ διαβόλου* die Gesammtheit der Menschen (so auch *Braune*). Mit Recht sagt daher *Socin:* Ex Apostoli verbis satis aperte colligi potest, quod inter filios Dei et filios Diaboli nulli sint homines medii.

V. 10b. — V. 22. Dieser Abschnitt handelt von der *Bruderliebe*, als dem Inhalte der *δικαιοσύνη* und schliesst sich demnach dem vorhergehenden aufs engste an; sie ist das Gebot Christi (V. 11.), statt deren in der Welt der Hass herrscht (V. 12. 13.); mit der Liebe ist das Leben, mit dem Hass der Tod verbunden (V. 14. 15.); in Christus besitzen wir das Ur- und Vorbild der Liebe (V. 16.). Die wahre Liebe besteht nicht im Worte, sondern in der That (V. 17. 18.); sie schafft feste Zuversicht zu Gott und verleiht dem Gebete Erhörung (V. 19—22.).

V. 10b. Uebergang zu dem Abschnitte von der Bruderliebe. — *πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην*) geht auf V. 7. und weiter auf Kap. 2, 29. zurück; die Bedeutung von *ποιεῖν δικαιοσύνην* ist h. dieselbe, wie dort; nur dass der Begr. *δικαιοσύνη* an jenen Stellen durch den Artikel als ein bestimmt umgränzter bezeichnet ist; vrgl. V. 8.: *τὴν ἁμαρτίαν*; V. 9.: *ἁμαρτίαν*. — *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ*) = *οὐκ ἔστιν τέκνον τοῦ θεοῦ*. — *καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*) *Calvin* sagt richtig: hoc membrum vice expositionis additum est. Die *ἀγάπη* ist nicht ein Theil der *δικαιοσύνη* (*Bengel, Spener, Lange, Neander, Gerlach*); noch weniger etwas Anderes als die *δικαιοσύνη*, was mit dieser verbunden werden muss (*Rickli*) oder gar einen Gegensatz gegen sie bildet (*Socin**)), sondern

---

*) Während *Socin* unter *δικαιοσύνην ποιεῖν* juste vivere ex praescriptione Mosaicae legis et ipsius humanae rationis versteht, erklärt er

dern sie ist *Inhalt und Wesen der δικαιοσύνη* (so auch *Braune*)*), oder besser die δικαιοσύνη selbst in ihrer Beziehung auf die Brüder, vrgl. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. Kol. 3, 14. 1. Tim. 1, 5. Joh. 14, 15. *Besser:* „die Bruderliebe ist der Inbegriff alles Rechtthuns"; sie verhält sich zur δικαιοσύνη eben so wie zum περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε Kap. 2, 6. Mit Unrecht will *Ebrard* aus dem beigefügten αὐτοῦ beweisen, dass ἀδελφός = ὁ πλησίον Luk. 10, 36., also andes als 2, 9. 10. 11.; 4, 20. 21. stehe, denn dass Joh. mit diesem Relativsatze zu der Liebe der Christen unter einander überleitet, erhellt deutlich aus V. 11.; das αὐτοῦ zeigt nur, dass, wenn im Vorgehenden der Gegensatz zwischen Wiedergebornen und Nichtwiedergebornen ganz allgemein aufgestellt ist, dies zur speciellen Beherzigung der *Christen* geschehen ist. Dass die Auffassung, nach der Joh. in diesem Abschnitte von der christlichen Bruderliebe (d. i. der Liebe der Christen unter einander) redet, mit Matth. 5, 44. 1. Kor. 4, 12. in Widerspruch stehen soll (nach *Ebrard*), ist nicht wohl zn begreifen. — Das koordinirende καὶ ist epexegetisch = „*nämlich*", unnöthig ist es, οὐκ ἔστιν ἐκ τ. θ. als Ergänzung zu suppliren.

V. 11. ὅτι begründet den im Vorhergehenden ausgesprochenen Gedanken, dass wer seinen Bruder nicht liebt, nicht aus Gott ist. — αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία) αὕτη bezieht sich, zurückblickend auf ἀγαπῶν τ. ἀδ. αὐτοῦ, auf das folgende ἵνα. Das Wort ἀγγελία = „*Botschaft*" ist h. in der Bedeutung: „*Auftrag*, *Gebot*" zu nehmen. Zu der Lesart ἐπαγγελία vrgl. 1, 5. Durch die Worte: ἣν — ἀπ' ἀρχῆς, die nicht auf die alttestamentliche Zeit (*Grotius:* etiam sub lege), oder auf „den Anfang der Geschichte" (*Ebrard*) zurückweisen, wird das Gebot der Bruderliebe als die ἀγγελία charakterisirt, die mit der Predigt des Evangeliums nothwendig verbunden ist; vrgl. Kap. 2, 7. — ἵνα etc.) giebt nicht den *Zweck*, wozu die ἀγγελία gegeben ist, sondern den Inhalt dieser selbst an, wie öfters bei den Begriffen des Wunsches, Befehls etc.; vrgl.

---

die ἀγάπη als die darüber hinausgehende christliche Tugend der Aufopferung für die Brüder.

*) *Ebrard* und *Myrberg* wenden hiegegen ein, dass dies nur von der Liebe zu Gott, nicht aber von der Liebe zu den Brüdern gelten könne, allein die christliche Bruderliebe ist ja nach Joh. identisch mit der Liebe zu Gott, da der Christ seinen Bruder als den von Gott Gebornen liebt.

Buttm. S. 203 ff.*). Das ἀγαπῶμεν ἀλλήλους zeigt, dass der Ap. in diesem Abschnitte von der Liebe der Christen unter einander handelt; dass der Christ das allgemeine Gebot der Liebe auch gegen die Nichtchristen zu erfüllen habe, versteht sich von selbst, doch geht Joh. darauf nicht ein, was nicht auffallen kann, da er es hier mit dem ethischen Gegensatz zwischen den Christen als Kindern Gottes und den ihnen Entgegenstehenden, als Kindern des Teufels zu thun hat; von diesem Gegensatze aus kann nur gelten: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον 2, 15.

V. 12. Der christlichen Bruderliebe Gegenbild ist der Hass der Welt, die in Kain ihr Vorbild hat. — οὐ καθὼς Κάϊν etc.) Gegen die Meinung von *Grotius*, der *Lücke* beistimmt, dass vor καθὼς, „οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ" abhängig von ἵνα, zu ergänzen sei, hat *de Wette* die bei dieser Konstruktion entstehende Schwerfälligkeit der Rede geltend gemacht; sie ist aber auch von Seiten des Gedankens nicht zu rechtfertigen, denn unmöglich konnte Joh. sagen, dass den Christen von Anfang an das Gebot gegeben sei: nicht ἐκ τοῦ πονηροῦ zu sein. Die meisten Ausleger ergänzen nach οὐ den Gedanken: „sollen wir gesinnt sein" und nach *Κάϊν* das Relativ ὅς; so entsteht allerdings ein guter Sinn; aber hätte der Ap. *so* gedacht, so würde er sich auch so ausgedrückt haben; wenigstens würde er das ὅς nicht haben fehlen lassen. Richtig findet *de Wette* hier „eine ungenaue gegensätzliche Vergleichung, wie Joh. 6, 58., nur noch schwerer zu ergänzen, und eben deswegen nicht zu ergänzen", d. h. nicht durch einen bestimmt formulirten Satz (so auch *Braune*). Die Christen sind (und sollen sich demnach auch beweisen als) das Gegenbild des Kain: sie sind ἐκ τοῦ θεοῦ, Kain war ἐκ τοῦ πονηροῦ; τοῦ πονηροῦ ist nicht Neutr., sondern Mascul.; ὁ πονηρός = ὁ διάβολος; vrgl. bes. Matth. 13, 38.**). — καὶ ἔσφαξεν

*) *Braune* will h. den Zweckbegriff festgehalten wissen; bei seiner Erklärnng aber: „es handelt sich nicht bloss um den Inhalt eines Gebotes, sondern um ein Gebot, das in der *Gabe* der *Botschaft* liegt als eine *Aufgabe*", übersieht er ganz, dass, wenn ἵνα = „damit" (und nur so wird der ursprüngliche Zweckbegriff festgehalten) genommen wird, es nicht auf αὕτη zurückgehen kann.

**) Die abentheuerliche rabbinische Ansicht von der Teufelsnatur des Kain bei Zohar in Genes. IV. 1.: Rabbi Eleazar dixit: Cum projecisset serpens ille immunditiem suam in Evam eaque illam suscepisset, remque cum Adam habuisset, peperit duos filios, unum ex latere illo immundo et unum ex latere Adami; fuitque Cain similis imagine superiorum h. e. Angelorum et Abel imagine inferiorum h. e. hominum, ac propterea diverse fuerunt viae istius ab illius viis. Equidem

τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) Dieser Brudermord ist das Zeugniss, dass Kain ἐκ τοῦ πονηροῦ war. Das Verb. σφάζειν (ausser h. nur in der Apokalypse), eigentlich vom Schlachten gebraucht, markirt das *Gewaltthätige* der Handlung*); das *Teuflische* derselben wird durch das Folgende: καὶ χάριν τίνος etc. hervorgehoben; die Form des Satzes in Frage und Antwort dient dazu, den hierin enthaltenen Gedanken, dass der Hass des Kain gegen seinen Bruder in dem Hasse gegen das Gute d. i. das Göttliche begründet war, nachdrücklich hervorzuheben, da eben hierin auch der Hass der Welt gegen die gläubigen Christen begründet ist**). Zu beachten ist die schon von *J. Lange* und *Düsterdieck* bemerkte Korrespondenz zwischen ἐκ τοῦ πονηροῦ und τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά. —

V. 13. Ist Kain der Typus der Welt, so ist es nicht zu verwundern, dass die Kinder Gottes von dieser gehasst werden; daher sagt der Apostel: μὴ θαυμάζετε etc.; vrgl. V. 1., nicht eigentlich um die Leser darüber zu *trösten*, sondern vielmehr um den Gegensatz scharf hervortreten zu lassen; *Neander:* „es darf die Christen nicht befremden, wenn sie von der Welt gehasst werden; es ist ihnen dies der Stempel des göttlichen Lebens, in dessen Besitz sie den Gegensatz gegen die Welt bilden“. — Die Partikel εἰ drückt h. weder einen Zweifel, noch auch bloss die Möglichkeit aus; denn dass die Welt die Kinder Gottes hasst, ist nicht bloss möglich, sondern der Natur der Sache nach

---

Cain fuit filius spiritus immundi, qui est serpens malus; Abel vero fuit filius Adami; et propterea quod venit Cain de parte Angeli mortis, ideo interfecit fratrem suum.

*) Daraus, dass σφάζειν in der Offb. Joh. vom „Tödten im heiligen Dienste, wie die Märtyrer getödtet sind, wenn auch von Gottlosen“ (was nicht einmal ganz zutreffend ist, vrgl. Offb. Joh. 6, 4.) gebraucht wird, darf nicht geschlossen werden, dass Joh. h. den Ausdruck gebraucht, um „den Tod Abels als Martyrertod durch eines Gottlosen Hand oder als Opfer, das Cain seinem Gotte, dem Teufel, gebracht habe, zu markiren“ (*Braune*).

**) Dass Kain seinen Bruder getödtet habe, weil seine Werke böse, die seines Bruders aber gerecht waren, scheint der Mos. Erzählung nicht zu entsprechen, denn τὰ ἔργα sind nicht das Opfer, sondern überhaupt die Werke (*Spener*: „die ganze lebens-art“); alleiu ein Widerspruch ist nicht vorhanden, da die Erzählung im 1. Buche Mosis die Vorstellung nicht ausschliesst, dass die Frömmigkeit Abels schon früher in Kain den Hass gegen seinen Bruder erregt habe, und sich dieser dann, als Gott sein Opfer verschmähte, das seines Bruders aber gnädig ansah, bis zu dem Grade steigerte, dass er des Mordes schuldig ward. Kain mit diesem Hasse, und Abel in seinem Leiden wegen seiner δικαιοσύνη gelten dem Apostel als die Prototypen der Welt und der Kinder Gottes; über die ähnliche Vorstellung bei *Philo* und in den Clementinischen Homilien s. *Lücke* z. d. St.

nothwendig; nur die Form des Satzes, nicht der Gedanke ist hypothetisch*); vrgl. Joh. 15, 18.; auch Mark. 15, 44.

V. 14. Der Gegensatz der Liebe und des Hasses ist zugleich der des Lebens und des Todes. — ἡμεῖς οἴδαμεν) ἡμεῖς bildet den Gegensatz zu ὁ κόσμος. Mag uns die Welt hassen, und bis *zum Tode* verfolgen, wie Kain seinen Bruder tödtete, *wir* wissen u. s. w. — ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου' εἰς τὴν ζωήν vrgl. Ev. Joh. 5, 24.; das Perf. zeigt, dass von einem gegenwärtigen, nicht erst zukünftigen Zustande die Rede ist; auch sagt der Ap. nicht, dass der Christ das *Anrecht* auf das ewige Leben erhalten (*Grotius:* juri ad rem saepe datur nomen rei ipsius), sondern, dass der Gläubige aus dem Tode bereits ins Leben übergegangen ist, sich also nicht mehr im Tode, sondern im Leben befindet. Unter ζωή ist nicht bloss die Gotteserkenntniss (*Weiss*), sondern das selige Leben in der Wahrheit und Gerechtigkeit, unter θάνατος nicht bloss der Mangel an Gotteserkenntniss (*Weiss*), sondern das unselige Leben in der Lüge und Sünde zu verstehen. Der natürliche Mensch ist der Lüge und Ungerechtigkeit verfallen, also unselig ἐν θανάτῳ; durch die Erlösung Christi tritt er aus diesem Zustande in den andern ein, dessen Wesen die Seligkeit in der Wahrheit und Gerechtigkeit ist**). Dass der Christ als solcher sich in der ζωή befindet, erkennt er daraus, dass er die Brüder liebt; die Bruderliebe ist das Merkmal der ζωή; darum fährt der Ap. fort: ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς. — ὅτι geht, wie die meisten Ausleger richtig erklären, auf οἴδαμεν, nicht auf μεταβεβήκαμεν (*Baumg.-Crusius, Köstlin*) zurück; das Verhältniss zwischen ζωή und ἀγάπη ist nämlich nicht das, dass diese die begründende Ursache von jener ist (*Lyra:* opera ex caritate facta sunt meritoria); sondern beide sind im Grunde eins, uud nur darin unterschieden, dass die ζωή der *Zustand*, die ἀγάπη die *Thä-*

---

*) *Ebrard* erklärt εἰ unrichtig: „wenn immer der Fall eintritt", denn der Hass, von dem h. die Rede ist, ist nicht ein oft eintretender Fall, sondern ein nothwendiges Verhältniss. Undeutlich sagt *Braune:* „mit εἰ notirt Joh., dass die Leser in ihrer Gesammtheit oder Einzelne zur Zeit am Ende keinen Hass zu ertragen haben".

**) Durch diese Aussage: μεταβεβήκαμεν etc. bezeichnet der Ap. die Christen als solche, die früher, ehe sie gläubig geworden, ἐν τῷ θανάτῳ, also auch noch nicht τέκνα τοῦ θεοῦ waren; dies gegen die Behauptung *Hilgenfeld's*, dass der Verf. des Br. die gnostische Ansicht von der ursprünglichen metaphysischen Verschiedenheit der Menschen getheilt habe.

tigkeit des Gläubigen ist: aus dem seligen Leben erwächst die Liebe und die Liebe wirket wieder die Seligkeit; darum sagt Joh.: ὁ μὴ ἀγαπῶν (sc. τὸν ἀδελφόν s. d. krit. Anmerk.) μένει ἐν τῷ θανάτῳ, wodurch gleichfalls die Identität des Nichtliebens und des Bleibens im Tode hervorgehoben wird*). — Nicht ohne Absicht begnügt sich der Ap. hier, wo es ihm nur um den einfachen Gegensatz gegen das Vorhergehende zu thun ist, mit dem negativen Begriff: μὴ ἀγαπᾶν, dem auch das ἐν τῷ θανάτῳ μένει entspricht: erst in dem folgenden Verse steigert sich die Negation zum positiven Gegensatze. — μένει drückt auch hier das feste sichere Sein aus (so auch *Myrberg)*; es steht daher weder bloss in Beziehung auf die Vergangenheit, noch auch bloss in Beziehung auf die Zukunft.

V. 15. πᾶς ὁ μισῶν) statt des vorhergehenden: μὴ ἀγαπῶν; *Nicht*lieben und Hassen ist ein und dasselbe**); denn reine Indifferenz ist dem *lebendigen* Menschengeiste nicht möglich. — ἀνθρωποκτόνος ἐστί) Dieses Wort, (ausser h. nur Joh. 8, 44., vom Teufel gebraucht) bezeichnet nicht den Mörder der *Seele*, sei es der eignen oder der des Bruders, sondern den Mörder im eigentlichen Sinne. Jeder, der den Bruder hasst, ist ein Mörder, nicht bloss sofern der Hass bisweilen zum Morde führt, sondern weil er seiner Natur nach auf Vernichtung des Bruders gerichtet ist und, wenn er nicht zu diesem Ziele gelangt, daran nur durch andere entgegenwirkende Kräfte gehindert ist. Da es im sittlichen Leben nicht auf die äusserliche Handlung an sich, sondern auf die Intention ankommt, so muss jeder, der im Hasse gegen den Bruder lebt, vor dem sittlichen Bewusstsein (oder vor Gott, *Drusius*, *Hornejus*) als Mörder gelten; vrgl. Matth. 5, 21 ff. 27. 28. — Hieraus erhellt, dass der wahre Gedanke des Ap. verfehlt wird, wenn man den Begr. μισεῖν h. auf das odium perfectum (*Hornejus*) beschränkt. Mit Unrecht leugnet *Bmg.-Crus.*, dass ἀνθρωποκτόνος auf Kain V. 12. zurücksieht; diese Beziehung liegt klar vor Augen. — καὶ οἴδατε) *de Wette:* „woher? aus dem christlichen Bewusstsein überhaupt“. — ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος etc.) Wer des Bruders Leben

*) *Besser*: „Wo Hass ist, da ist der Tod, wo Liebe ist, da ist das Leben; ja die Liebe selbst ist das Leben“. Mit Unrecht behauptet *Weiss*, dass h. „statt der reinen Umkehrung in der Weise des fortschreitenden Parallelismus gleich das genannt wird, was die Folge des Nichtübergehens aus dem Tode zum Leben ist, nämlich das Bleiben im Tode“, denn, dass wer nicht zum Leben übergegangen ist, im Tode ist, brauchte Joh. doch in der That nicht zu sagen.

**) Falsch *Nicol. de Lyra:* odisse pejus quam non diligere.

mordet, kann und darf das Leben selber nicht behalten, dessen Leben ist dem Tode verfallen; das ist von Gott gesetzte Ordnung; vrgl. 1. Mos. 9, 6. Wer demnach *in seinem Herzen* den Bruder mordet, kann nicht im Besitz des Lebens sein, das im Herzen wohnet d. i. des „*ewigen* Lebens“. Unter *ζωὴ αἰώνιος* ist dasselbe zu verstehen, was V. 14. mit dem einfachen Worte *ζωὴ* bezeichet wurde; und *ἔχει* ist als wirkliches Präsens festzuhalten; falsch *a Lapide:* non habebit gloriam vitae. — Das Beiwort *μένουσαν* erklärt *Lücke*, dem *Sander* unter Berufung auf das Gleichniss von dem bösen Schuldner beistimmt, daraus, dass Joh. zu Christen spricht, die schon irgend einen Theil am ewigen Leben hatten. Allein der Ausdruck *πᾶς ὁ μισῶν* zeigt, dass Joh. hier ganz im Allgemeinen redet, und zwar um den vorhergehenden Gedanken: *ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ* zu bestätigen: es soll also damit der Zustand derer, die den *κόσμος* bilden (wozu auch die blossen Namenchristen gehören), angegeben werden, derer also, die keinen Theil an der *ζωὴ αἰώνιος* haben. Durch *μένουσαν* wird demnach nicht auf den *Verlust* eines früher besessenen Gutes hingedeutet; eben so wenig wie in der entsprechenden Stelle Ev. Joh. 5, 38.: *τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα,* wo die Meinung auch nicht die ist, dass die Angeredeten das Wort Gottes zuvor gehabt haben, was durch V. 37. bestimmt verneint wird. Das *μένουσαν* erklärt sich vielmehr daraus, dass nur der die *ζωὴ αἰώνιος* wirklich hat, in dem sie bleibt (vrgl. Kap. 2, 19.); *μένειν* drückt nach Joh. Sprachgebrauch auch hier den Begr. des *Seins* in verstärktem Maasse aus und kann demgemäss auch ganz abgesehen von dem früheren Zustande gebraucht werden; *μένουσαν* ist mit *ἐν αὐτῷ* zu verbinden; er hat das Leben nicht als ein in ihm bleibendes d. h. sicher und fest seiendes*).

---

*) Unrichtig ist es mit *Braune* zu sagen: „durch *μένουσαν* sei „das Dasein ewigen Lebens von der Taufe etc. an — — angedeutet“, zumal im Kontexte nichts auf die Taufe, den Unterricht u. drgl. und den daraus erlangten Gewinn hinweist. In künstlicher Weise erklärt *Weiss*: „Joh. setzt den Fall, dass einer das ewige Leben hat, und sagt nun steigernd, dass auch ein solcher selbst es wenigstens nicht bleibend haben kann, sondern im Stande gewesen sei, es zu verlieren, wenn er durch den Bruderhass ein Menschenmörder wird“; einen solchen Fall wollte und konnte Joh. gar nicht setzen. Ganz seltsam ist die Erklärung *Ebrard's:* „*gesetzt*, der Mörder *hätte* zur Zeit die *ζωὴ αἰώνιος* in sich (was jedoch nach V. 9. nicht im vollen (!) Sinne möglich ist), so *würde* dieselbe doch nicht in ihm bleiben, er *würde* aus der *ζωὴ* (welche eben darum *keine echte* sein könnte) wieder heraus-

V. 16—18. Schilderung der wahren Liebe.

V. 16. Während derjenige, welcher der Welt angehört, den Bruder hasst und also ein ἀνθρωποκτόνος ist, sind dagegen die Christen nach dem Vorbilde Christi verpflichtet, für die Brüder das Leben zu lassen. — ἐν τούτῳ geht auf das folgende ὅτι. — ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην) *„haben wir die Liebe,* d. h. *das Wesen oder die Natur der Liebe (Bengel, de Wette, Bmg.-Crus., Lücke, Sander) erkannt*"; unrichtig ergänzen einige Ausleger (*Carpzov, Paulus* u. A.) bei τὴν ἀγάπην als nähere Bestimmung: τοῦ Χριστοῦ, andere (*Grotius, Spener* u. A.) τοῦ θεοῦ. In Christi Selbsthingabe in den Tod ist die Liebe selber konkret geworden. Ohne zutreffenden Grund ergänzt *Ebrard* zu ἐν τούτῳ ein οὖσαν, so dass ἐν τούτῳ den Prädikatsbegr. zu τὴν ἀγάπην bildet; also: „wir haben die Liebe als eine darin bestehende erkannt"; und ἐγνώκαμεν nur nebensächlich steht. — ὅτι ἐκεῖνος) d. i. Christus; vrgl. V. 7. Kap. 2, 6. „*Jener* spricht der Ap. ohne ihn mit Namen zu nennen, denn derselbe ist für jeden Gläubigen der Wohlbekannte" *Rickli.* — Die Phrase: τὴν ψυχὴν τιθέναι kommt ausser hier und öfters im Evang. Joh. sonst weder im N. T. noch bei den Klassikern vor. *Meyer* zu Joh. 10, 11. erklärt sie aus der „Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten Lösegelde: sein Leben *erlegen,* entrichten, nach dem klassischen Gebrauch von τιθέναι, nach welchem es vom *Bezahlen* gebraucht wird"; *Hengstenberg* (z. ders. St.) aus Jes. 53, 10.; allein die Ergänzung des Begriffes „*Lösegeld*" oder des Begr. „*Schuldopfer*" ist unpassend, da das τιθέναι τὴν ψυχήν nicht allein Christo zugeschrieben, sondern auch den Christen zur Pflicht gemacht wird; auch dürfte dann ὑπέρ nicht dabei fehlen, wie dies Joh. Ev. 10, 17. 18. der Fall ist. Die Herleitung aus dem Hebr. שִׂים נֶפֶשׁ בְּכַף (*Ebrard*) ist gleichfalls unpassend, weil „hiebei das בְּכַף wesentlich ist" (*Meyer*). Nach Joh. 13, 4. lässt sich τίθημι auch in dieser Phrase = deponere erklären (so die meisten Ausleger), was um so näher liegt, als Joh. 10. dem τίθημι τὴν ψυχήν μου das ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν gegenübersteht, ebenso wie es Kap. 13, 12. heisst: καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ; „vrgl. animam ponere bei Propert. II, 10. 43. und animam deponere bei Corn. Nep.

---

fallen", und seine Behauptung ζωὴν αἰων. stehe h. ohne Art. weil Joh. dem, der kein wirkliches Kind Gottes ist, nicht „*das* ewige Leben", wohl aber „ewiges Leben" d. h. Kräfte der zukünftigen Welt zuschreiben konnte. Vrgl. hiegegen 5, 13.

vita Hannib. I, 3." *(Brückner)*. Vielleicht liesse sich *τίθημι* auch in der Bedeutung: „Preis geben" nehmen (Il. 23, 704.: *θεῖναι εἰς μέσσον, τιθέναι εἰς τὸ κοινόν* bei Pape s. v. *τίθημι*). — *ὑπὲρ ἡμῶν* ist: „*zu unserm Besten*" d. i. um uns aus dem Verderben zu retten; für den Gedanken vrgl. Kap. 2, 2. — *καὶ ἡμεῖς* etc.) vrgl. Kap. 2, 6. Hiemit ist die Spitze genannt (Joh. 15, 13.); aber schon jede selbstverleugnende Aufopferung für die Brüder gehört zu dem *τιθέναι τὴν ψυχήν*, wozu uns das Vorbild Christi vermöge unsrer Gemeinschaft mit ihm *verpflichtet*. — Die Lesart *θεῖναι* ist dem neutest. Sprachgebrauch eben so angemessen, wie die l. r. *τιθέναι*, da *ὀφείλειν* bald mit dem Inf. Praes., bald mit dem Inf. Aor. verbunden wird. Für den Gedanken vrgl. Röm. 16, 4. *).

V. 17. Indem der Ap. hervorheben will, dass die Liebe sich durch die That offenbaren müsse, fasst er die nächste Erweisung derselben, nämlich die Mildthätigkeit gegen den nothleidenden Bruder ins Auge. „Durch die adversative Verbindung (*δὲ*) mit V. 16. markirt Joh. den Fortschritt von dem Grösseren, das mit Recht gefordert wird, zu dem Geringeren, dessen Nichtleistung also ein desto gröberer Verstoss gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint" *(Düsterd.)*. Nach *Ebrard* soll das *δὲ* den Gegensatz gegen den Wahn, „dass die Liebe sich nur in grossen Handlungen und Opfern zeigen könne", ausdrücken, allein auf einen solchen deutet nichts im Kontexte hin. — *τὸν βίον τοῦ κόσμου:* „das Leben der Welt" d. i. das, was zum Unterhalt des irdisch-weltlichen Lebens dient; vrgl. Luk. 8, 43. 15, 12. 21, 4. *). Der Ausdruck bildet hier einen bezeichnenden Gegensatz gegen *ζωὴ αἰώνιος*

---

*) Der Gedanke dieses Verses soll nach *Ebrard* der sicherste Beweis dafür sein, dass Joh. in diesem Abschnitte nicht den „*allgemeinen* und *vagen* (!) Begriff der brüderlichen Liebe" behandelt, sondern „das Verhältniss der *τέκνα θεοῦ* zu denen, welche nicht *τέκνα θεοῦ* sind", weil der Ap. unmöglich „die Pflicht der liebenden Hingabe des Lebens auf das Verhältniss der Wiedergebornen unter einander beschränken" kann. Allein 1) der Begriff der christlichen Bruderliebe ist nichts weniger als ein vager Begr.; 2) wenn die Christen ermahnt werden, sich unter einander so zu lieben, dass sie auch für einander das Leben lassen, so ist das keine Beschränkung des Gebotes der Liebe; 3) die, welche nicht *τέκνα θεοῦ*, also *τέκνα τοῦ διαβόλου* sind, kann Joh. unmöglich ohne Weiteres *ἀδελφοί* nennen; 4) der ganze Abschnitt ist eine Explikation des *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* V. 11., unter *ἀλλήλους* können aber nicht die Gottes- und die Teufelskinder in ihrem Verhältniss zu einander verstanden werden; vrgl. übrigens 4, 2—11.

**) Zu vrgl. das griech. Sprichwort: *βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος*.

(V. 15.). — *θεωρεῖν*, stärker als *ὁρᾶν*, eigentl. „ein Zuschauer sein", also = *ansehen;* „es drückt das aktive Anschauen aus" *(Ebrard;* ähnlich *Myrberg:* oculis immotis). — Zu *χρεῖαν ἔχειν* vrgl. Mark. 2, 25. Ephes. 4, 28. — Die Redensart: *κλείειν τὰ σπλάγχνα* findet sich nur hier; *τὰ σπλάγχνα* als Uebersetzung von רַחֲמִים kommt sowohl bei den LXX. als auch im N. T. oft = *καρδία* vor: „das Herz verschliessen" ist so viel als: „dem Mitleid mit dem nothleidenden Bruder den Eingang ins Herz verwehren"; das hinzugefügte *ἀπ' αὐτοῦ* steht prägnant = „sich von ihm wegwendend" *(Lücke, de Wette, Düsterdieck).* Die beiden ersten Sätze hätten die Form von Nebensätzen haben *können* (nicht, wie *Bmg.-Crus.* sagt: „haben *müssen*"); dadurch jedoch, dass ihnen die Form von Hauptsätzen gegeben ist, gewinnt die Darstellung an Lebendigkeit. Der dem Sinne nach negative Nachsatz tritt als Frage mit *πῶς* ein (vrgl. Kap. 4, 20.), wodurch die Negation nachdrucksvoll hervorgehoben wird. *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* ist die Liebe zu Gott; nicht: die Liebe Gottes zu uns *(Calov.)**). — Auch hier hat *μένειν* die zu V. 15. bemerkte Bedeutung *(Myrberg);* unrichtig *Lücke:* „da Joh von möglichen Mängeln des schon vorhandenen christlichen Lebens spricht, so heisst es *μένει* und nicht *ἐστί*". Der Ap. will nicht sagen, dass der Unbarmherzige die Liebe zu Gott wieder verliert, sondern dass sie in ihm überall nicht wahrhaft ist. Unbarmherzigkeit kann nicht mit Liebe zu Gott verbunden sein; den Grund davon giebt Joh. Kap. 4, 20. an.

V. 18. Die *wahre* Liebe erweist sich durch die That. Die in diesem Verse enthaltene Ermahnung ist einerseits Folgerung aus dem Vorhergehenden (namentlich aus V. 16. u. 17.), andrerseits bildet sie die Grundlage für die weitere Entwickelung. — *τεκνία*) eindringliche Anrede vor der Ermahnung. — *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ*) d. i. „lasst uns nicht so lieben, dass die Beweisung der Liebe das äusserliche Wort oder die Zunge ist"; *μηδὲ τῇ γλώσσῃ* ist epexegetisch hinzugefügt, um die Aeusserlichkeit der mit *λόγῳ ἀγαπᾶν* bezeichneten Liebe zu markiren, indem es darauf hinweist, dass unter *λόγος* hier nur das äusserliche Wort gemeint ist; unrichtig ist es *γλῶσσα* insofern als Steigerung anzusehen, als „einer mit Worten (ohne Thaten) lieben kann, aber so, dass die Worte

*) *Ebrard* erkl.: *ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ*: „die Liebe, die ihrem substantiellen Sein nach Christo und in Christi Liebesthat substantiirt ist" (!).

doch noch wahrhaft und aufrichtig gemeint sind" (*Ebrard*), denn Liebesworte, die ohne entsprechende That bleiben, würde Joh. am wenigsten für wahrhaft und aufrichtig gemeint gelten lassen. Der Artikel dient „zur Veranschaulichung des Ausdrucks" (*Lücke*): *die* Zunge als das bestimmte Glied zur Aussprache des Wortes. Unnöthig, ja „textwidrig" (*Düsterd.*) ist es, mit *Beza*, *Lange*, *Sander* u. A. zu ἀγαπῶμεν etc. „μόνον" zu ergänzen; da das ἀγαπᾷν λόγῳ etc. durch sich selbst die *leere Scheinliebe* bezeichnet. — ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ) Statt der l. r. ἔργῳ ist ἐν ἔργῳ zu lesen; nach *de Wette* sind beide Lesarten gleichbedeutend; nach *Lücke* hat ἐν ἔργῳ κ. ἀλ. mehr „adverbielle Art" als ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ; „bei τῷ λόγῳ habe der Ap. mehr im Sinne, wodurch die Liebe sich äussert, bei ἐν ἔργῳ κ. ἀλ. mehr die Art und Weise"; die Präp. drängte sich dem Ap. bei dem Begr. ἔργον auf, da das *Werk* als die Realisirung der Liebe in einem innern Verhältniss zu derselben steht, das „Element ist, in welchem das Lieben sich bewegt" (*Düsterd.*)*) λόγος und ἔργον werden im N. T. öfters mit einander verbunden, so Luk. 24, 19. Apgesch. 7, 22. u. a. m.; um das Ungenügende des λόγος hervorzuheben, wird demselben 1. Kor. 4, 19. 20. 1. Thess. 1, 5. δύναμις gegenübergestellt. Durch καὶ ἀληθείᾳ will der Ap. nicht ein *zweites* Moment der Liebe hinzufügen, sondern das ἀγαπᾷν ἐν ἔργῳ als die *wahre* Liebe charakterisiren (so auch *Myrberg*); eine Liebe, die sich nicht ἐν ἔργῳ erweist, ist nur eine Scheinliebe**). Es verhält sich (ἐν) ἀληθείᾳ zu ἐν ἔργῳ eben so, wie τῇ γλώσσῃ zu λόγῳ. Die beiden Worte jedes Gliedes drücken zusammen *einen* Begriff aus und diese zwei Begriffe stehen im Gegensatz zu einander, so dass nicht zu fragen ist, ob λόγῳ mit ἔργῳ und γλώσσῃ mit ἀληθείᾳ, oder γλώσσῃ mit ἔργῳ und λόγῳ mit ἀληθείᾳ korrespondiren (gegen *Düsterd.* u. *Braune*). Zu dem Gedanken dieses Verses vrgl. besonders Jak, 2, 15. 16.; nur ist hier der Gedanke umfassender als dort***).

---

*) *Braune*: „Zu beachten ist, dass das erste Paar im Dativ nur die Mittel, dadurch die Liebe wirksam ist; die Präp. ἐν das Element, in dem sie sich bewegt, angiebt".

**) Zu vrgl. ist Joh. 4, 24, wo dem ἐν πνεύματι: „καὶ ἀληθείᾳ" auch nicht hinzugefügt ist, um ein *zweites* Moment der rechten Anbetung hervorzuheben (gegen *Meyer* z. d. St.), sondern um das προσκυνεῖν ἐν πνεύματι als die wahrhaftige Anbetung im Gegensatz gegen jede Schein-Anbetung zu bezeichnen.

***) *Wolf* citirt das entsprechende Wort von *Picke* Avoth. Cap. V.: omnis dilectio, quae dependet a verbo, verbo cessante, ipsa quoque

V. 19. 20. Segensreiche Wirkung der wahren Liebe. — *καί ἐν τούτῳ*) *καὶ*: einfache Copula. — *ἐν τούτῳ* geht hier nicht wie Kap. 2, 3. 3, 16. 24. 4, 2. auf den folgenden Gedanken, sondern auf das vorhergehende *ἀγαπᾷν ἐν ἔργῳ κ. ἀλ.* Das Futur.: *γνωσόμεθα*, welches nach den Autoritäten statt: *γινώσκομεν* zu lesen ist (s. die krit. Anmerkk.), „steht wie Joh. 7, 17. 8, 31. 32. 13, 35, wo sich's um die Möglichkeit eines mit Recht zu erwartenden Falls handelt" (*Braune*); hier ist es um so natürlicher, als die Gedankenform die kohortative ist; der Sinn ist: Wenn wir *ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ* lieben, so werden wir daran erkennen, dass. — *ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν*) Abschwächende und theilweise unrichtige Erklärungen der Phrase: *ἐκ τῆς ἀλ. εἶναι* sind die von *Socin:* vere talem esse ut quis se esse profitetur; von *Grotius:* congruere evangelio; von *Semler: ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ;* von *Baumg.-Crus.*: „so sein, wie wir sein sollen"; von *de Wette*: „der Wahrheit angehören; in ihr leben". Richtig dagegen erklärt *Bengel* die Präp. *ἐκ* von dem principium vel ortus; so auch *Lücke, Düsterdieck, Braune* u. A.; vrgl. Joh. 18, 37. u. *Meyer* z. d. St. Die Wahrheit ist der Quell des Lebens in der Liebe. Sie ist zwar ihrem tiefsten Wesen nach Gott selbst, doch ist statt *ἐκ τῆς ἀληθείας* nicht *ἐκ τοῦ θεοῦ* zu setzen, da es dem Ap. hier mit Bezug auf das vorhergehende *ἀληθείᾳ* auf den Begriff der *Wahrheit* ankommt. Die Liebe *ἐν ἀληθείᾳ* ist das Zeugniss der Geburt *ἐκ τῆς ἀληθείας*. — *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν*) Dieser Satz wird nicht von *ὅτι* regiert, sondern er knüpft sich dem Vorhergehenden in selbständiger Weise an, entweder abhängig oder unabhängig von *ἐν τούτῳ*; ist das Erstere der Fall, so „müsste man *ἐν τούτῳ* mit *πείσομεν* verbunden etwas anders nehmen, als mit *γινώσκομεν* (*γνωσόμεθα*); hier wäre es mehr *daran*, dort mehr *dadurch*" (*Lücke;* so *Braune*); ist das Zweite der Fall, so dient der Gedanke: *ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι* etc. diesem jetzt folgenden: *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* etc. zur Voraussetzung, in dem Sinne: *wenn wir die Brüder wahrhaft lieben, so werden wir daran erkennen u. s. w. und so* (in diesem Bewusstsein aus der Wahrheit zu sein) *werden wir vor Gott unsere Herzen* u. s. w. *). Der Annahme, dass mit

---

cessat: at quae non dependet a verbo, nunquam cessat. — Bei *Theognis* 979 heisst es: *μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ.*

*) *Lücke:* „Mag es auch sein Bedenken haben, *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ* etc. mit *ἐν τούτῳ* unmittelbar zu verbinden, so dass besser

καὶ ἔμπροσθεν ein *ganz neuer* Gedanke eintritt, der mit dem vorhergehenden in keiner innern Verbindung steht (*Ebrard*), ist das καί entgegen, welches die beiden Gedanken enge mit einander verknüpft. Was heisst nun πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν? Offenbar wird durch πείσομεν eine Wahrheit ausgedrückt, die *wir* (das in πείσομεν liegende Subjekt) auf unsere Herzen ausüben, so dass diese dadurch zu etwas bestimmt werden, was einen mindestens relativen Gegensatz zwischen *uns* und *unseren Herzen* voraussetzt. Das Verb. πείθειν heisst entweder Jemanden zu etwas *überreden*, so dass er so gesinnt wird oder so handelt, wie wir es wünschen, oder ihn von etwas *überzeugen*, so dass er unserer Meinung beistimmt. Nach der erstern Bedeutung haben *einige ältere Ausleger* erklärt: suadebimus corda nostra, ut studeant proficere in melius; die hinzugefügte nähere Bestimmung ist h. offenbar ganz willkürlich; nicht viel besser steht es mit der Erklärung von *Fritzsche* (Comment. III. de nonnullis Pauli ad Gal. ep. locis): animos nostros flectemus, nempe ad amorem vita factisque ostendendum, oder gar mit der späteren: anim. n. flectemus sc. ut veram Christi doctrinam tueamur (s. *Erdmann* S. 129 f.) *). Sehr gewöhnlich ist es, πείθειν hier durch *placare, beruhigen, stillen* zu erklären; dies ist zwar insofern ungenau, als πείθειν diese Bedeutung an sich selbst nicht hat, allein allerdings wird das Verb. bisweilen in einem solchen Gedankenzusammenhange gebraucht, dass der Zweck des Ueberredens die Stillung des Zorns oder eines ähnlichen Affekts ist**); also die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in jene übergeht. Dies kann auch h. der Fall

---

scheint, mit *Lachm.* und den Alten hinter ἐσμὲν ein Punctum zu setzen, wenigstens den Zusammenhang der unmittelbaren Aufeinanderfolge der Sätze muss jeder zugeben. Dann aber muss auch erlaubt sein, die logische Beziehung so zu fassen: daran (V. 16—18) erkennen wir, dass wir aus der Wahrheit sind. Und so (wenn wir in der lebendigen Liebe die Bürgschaft haben, aus der Wahrheit zu sein) werden wir u. s. w.".

*) Dieser Erklärung liegt die unrichtige Annahme zu Grunde, dass εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας = veram doctrinam tenere ist; die erstere widerlegt sich dadurch, dass, wenn wir bereits aus unserer Liebe zu den Brüdern erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, wir doch nicht erst unsere Herzen zum Lieben zu bewegen brauchen.

**) Hierfür kann man sich auf die von *Lücke* citirten Stellen Matth. 28, 14. Joseph. Arch. 6, 5. 6. (Samuel) ὑπισχνεῖται καὶ παρακαλέσειν τὸν θεὸν συγγνῶναι περὶ τούτων αὐτοῖς, καὶ πείσειν, und die Stelle bei Plutarch, wo auf ἀπολοίμην, εἰ μὴ σε τιμωρησαίμην die Gegenrede lautet: ἀπολοίμην, εἰ μὴ σε πείσαιμι, berufen, wiewohl in denselben πείθειν nicht geradezu die Bedeutung „beruhigen" hat.

sein, da das folgende καταγινώσκῃ zeigt, dass der Ap. sich unser Herz als mit einem gegen uns gerichteten Affekt behaftet denkt; dann ist das folgende ὅτι V. 20. (wenigstens das zweite, da das erste auch das Pronomen ὅ τι. sein kann) Kausalpartikel = „*weil, denn*". Bei dieser Auffassung ist der Sinn: *In dem Bewusstsein, dass wir aus der Wahrheit sind, werden wir die gegen uns gerichtete Anklage unseres Herzens beschwichtigen, weil Gott grösser ist, als unser Herz.* — Nimmt man dagegen πείθειν in der Bedeutung: *überzeugen*, so ist (wenigstens das zweite) ὅτι = „*dass*"; und der Satz μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν das zu πείσομεν gehörige Objekt: so dass der Sinn ist: *Wenn unser Herz uns anklagt, so werden wir es zu der Ueberzeugung bringen, dass Gott grösser als dasselbe ist.* — Die Worte ἔμπροσθεν αὐτοῦ i. e. τοῦ θεοῦ zielen nicht auf das „zukünftige Gericht" (*Lücke, de Wette*), sondern auf die dem Christen eigenthümliche Vergegenwärtigung Gottes in der Andacht des Gemüthes. Durch die Voranstellung derselben wird hervorgehoben, dass das πείσομεν nur in dieser Vergegenwärtigung Gottes stattfindet (*Düsterdieck, Ewald, Brückner, Braune*). — V. 20. Bei weitem die meisten Ausleger halten das ὅτι, womit dieser Vers anfängt, für die Partikel, entweder = „*weil*", oder = „*dass*"; und erklären das zweite ὅτι als Epanalepsis des ersteren. Die Annahme der Epanalepsis einer Partikel hat an sich betrachtet nichts gegen sich, wiewohl sie im N. T. sehr selten vorkommt, doch ist sie nur passend, wenn ὅτι Objektspartikel ist (vrgl. Ephes. 2, 11. 12) *); hieraus folgt, dass wenn πείθομεν die Bedeutung: „*beruhigen*" hat, das erste ὅτι nicht als Partikel aufzufassen ist. *Sander* übersetzt zwar: so können wir unser Herz *stillen, dass* — Gott grösser ist u. s. w.", allein dies hat nur einen Sinn, wenn vor „dass" ein „damit" oder „indem wir bedenken" ergänzt wird, eine solche Ergänzung ist jedoch willkürlich. Meh-

---

**) *Lücke* giebt selbst zu, dass die von ihm für die Epanalepsis angeführten Stellen „nur für diejenigen Gültigkeit haben, welche οτι beide Male nicht als Kausalpartikel, sondern als Konjunktion, zu πείσομεν gehörig, nehmen"; meint aber durch den Gedankenzusammenhang gezwungen zu sein, hier auch für die Kausalpartikel die Epanalepsis in Anspruch zu nehmen; ebenso *Braune*, gleichfalls auch, ohne die grammatische Berechtigung irgendwie nachzuweisen. Auch ist bei dieser Konstruktion gänzlich übersehen, dass, wenn der Zwischensatz ἐὰν καταγινώσκῃ κτλ. sich an das Vorhergehende anschliesst, das erste, wenn aber an das Folgende, das zweite ὅτι störend eintritt. Da dem Gedanken nach nur das Erstere der Fall sein kann, so ist nicht zu begreifen, wie Joh. es hier durch ὅτι sollte getrennt haben.

rere Ausleger (*Hoogewen, Bengel, Morus, Baumg.-Crusius, Ewald*) halten das erste ὅτι für das Pronomen, wie auch *Lachmann* (in d. gr. Ausg.) ὅ τι ἐὰν liest. Mit Unrecht behauptet *Düsterdieck* (wie auch *Bertheau* in der 3. Ausg. von *Lücke's* Komm. S. 339 und *Ebrard*, und jetzt auch *Brückner* und *Braune* anerkannt haben), dass diese Form sich nirgends im N. T. finde; zwar ist Kol. 3, 23 wahrscheinlich nicht ὅ, τι ἐὰν, sondern ὃ ἐὰν zu lesen, wiewohl die Codd. D***, E. J. K. jenes haben, allein Apgesch. 3, 23. liest *Tisch.* ἥτις ἐὰν (so auch Sin.) und Kol. 3, 17. ist nach den überwiegenden Autoritäten nicht ὅ τι ἄν, sondern ὅ τι ἐὰν zu lesen (was auch von *Lachm.*, *Tisch.* und *Buttm.* aufgenommen ist), eben so Gal. 5, 10 nicht ὅστις ἄν, sondern ὅστις ἐὰν (gleichfalls von *Lachm.*, *Tisch.* VII. und *Buttm.* recipirt); auch syntaktisch hat es nichts gegen sich, h. ὅ, τι ἐὰν zu lesen, da καταγινώσκειν öfters mit dem Akkus. der Sache konstruirt wird. *Ebrard* meint jedoch, dass diese Fassung „unwahrscheinlich", ja „platterdings unmöglich" sei; „unwahrscheinlich", weil V. 22. ὃ ἐὰν steht, allein schon in der 1. Ausg. dies. Komm. ist darauf hingewiesen, dass bei Joh. ὃ ἐὰν keinesweges die stehende Form ist, sondern Ev. 2, 5. 14, 13. 15, 16 auch ὅ, τι ἂν vorkommt *), und dass der rasche Wechsel der Formen sich auch sonst im N. T. findet, wie denn Matth. 5, 19 zuerst ὃς ἐὰν, hernach aber ὃς δ' ἂν steht und Matth. 16, 19 in einigen Kodd. (*Lachm.*) zuerst ὃ ἂν und darauf ὃ ἐὰν gelesen wird; „platterdings unmöglich" aber soll jene Fassung „wegen des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Konditionalsätze V. 20. und V. 21." sein, allerdings *scheint* das ἐὰν V. 21 einen scharfen Gegensatz gegen das ἐὰν V. 20 zu bilden, allein es ist doch nicht unbeachtet zu lassen, dass, so ähnlich die beiden Sätze einander auch sind, sie doch nicht die reine Form des Gegensatzes haben, indem V. 21. keine Partikel des Gegensatzes steht, in den Sätzen die Aufeinanderfolge der einzelnen Wörter eine verschiedene ist, und der erste Konditionalsatz nur einen eingeschobenen Zwischensatz bildet **). Zu Gunsten der Erklärung: „*vor ihm*

---

*) Sin. hat Kap. 2, 5: ὅ ἄν; 14, 13: ο τι ἄν; 15, 16; ὅ τι ἐάν.

**) War es die Absicht des Ap. zwei verschiedene Fälle einander scharf gegenüberzustellen, so konnte er dies viel bestimmter thun, wenn er die erste Periode so baute: ἐάν καταγ. ἡμῶν ἡ καρδία, ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τ. κ., ὅτι μείζων etc.; und die zweite: ἐὰν δὲ μὴ καταγ. ἡμῶν ἡ καρδία. Daraus, dass er dies nicht gethan hat, lässt sich schliessen, dass eine solche scharfe Gegenüberstellung nicht in seiner Absicht lag.

werden wir unser Herz, wessen es uns auch anklagen mag, stillen, weil" u. s. w. (oder *überzeugen dass* u. s. w.) spricht, dass bei ihr nicht nur der Begr. *καταγινώσκῃ* sich enger an *πείσομεν* anknüpft, sondern auch die jedenfalls auffällige Epanalepsis des *ὅτι**) vermieden wird. — Das Verb. *καταγινώσκειν* soll nach *Lücke* nicht die Verdammniss, sondern nur die Anklage bezeichnen, allein im innern Leben des Herzens ist beides nicht scharf von einander geschieden, vielmehr schliesst die Anklage des Gewissens auch die Verurtheilung in sich; die eigentliche *κατάκρισις* ist allerdings Gottes Sache **). Das Objekt, worauf sich das *καταγινώσκειν* des Herzens bezieht, wird von den Auslegern verschieden bestimmt, indem sie darunter entweder, in Berücksichtigung des vorhergehenden Gedankens, den „Mangel an Liebe" oder allgemeiner die den Gläubigen bei aller Gewissheit die Brüder zu lieben noch anhaftende Sündhaftigkeit (Kap. 1, 8), verstehen. Die Entscheidung, welche Auffassung die richtige sei, hängt mit der Erklärung des folgenden Satzes: *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα* zusammen. — Die alte Streitfrage ist, ob Gott h. als der *Vergebende* oder als der *Richtende* grösser als unser Herz genannt wird, *jenes* ist die Ansicht von *Thomas Angl.*, *Luther*, *Bengel*, *Morus*, *Russmeyer*, *Spener*, *Noesselt*, *Steinhofer*, *Rickli*, *Bmg.-Crus.*, *Sander*, *Besser*, *Düsterd.*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ewald*, *Brückner*, *Braune* u. A., *dieses* die von *Calvin*, *Beza*, *Socin*, *Grotius*, *a Lapide*, *Castalio*, *Hornejus*, *Estius*, *Calovius*, *Semler*, *Lücke*, *Neander*, *Gerlach*, *de Wette*, *Ebrard* u. A. — Ist

---

*) Dass die Annahme einer Epanalepsis für die Kausalpartikel ungehörig sei, ist schon oben bemerkt, für unsere Stelle erhellt dies noch daraus, dass wenn *ὅτι* Kausalpartikel ist, der Satz *μείζων ἐστὶν* etc. dem Gedanken nach den Nachsatz zu *ἐὰν καταγινώσκῃ* bildet, wie dies bei *Lücke* deutlich hervortritt, indem er erklärt: „Dann, wenn — unser Gewissen uns — — anklagt, so ist Gott grösser als unser Herz u. s. w.". — Aber auch die Epanalepsis des *ὅτι* als Objektspartikel hat ihr Bedenken; denn da der Gedanke *ἐὰν καταγινώσκῃ* nicht die Voraussetzung für das *μείζων ἐστὶν* etc., sondern für das *πείσομεν* bildet, so ist es doch unpassend, denselben in den von *πείσομεν* abhängigen Objektssatz zu setzen, statt ihn mit *πείσομεν* zu verbinden.

**) *Düsterdieck*, dem auch *Braune* beistimmt, bemerkt treffend, dass *καταγινώσκειν* in der Mitte zwischen *κατηγορεῖν*, neben welchem noch ein *ἀπολογεῖν* stattfindet und *κατακρίνειν*, welches die richterliche Strafbestimmung einschliesst, steht, vrgl. 5. Mos. 25, 1. 2. — Passend citirt *Düsterdieck* zu dieser Stelle Sir. 14, 2. vrgl. 19, 5. und Test. Gad. 5. J. A. Fabricius. Cod. pseudep. V. T. p. 681. — *καταγινώσκειν* heisst: wider jemanden erkennen, dass er schuldig ist, *κατακρίνειν* dagegen: die verwirkte Strafe über jemand aussprechen.

πείθειν = *„beruhigen“*, so muss *μείζων* sich auf die vergebende Liebe Gottes beziehen; *Lücke* giebt freilich folgende Erklärung: „nachdem Joh. gesagt hat, dass *nur*, wenn wir uns in thätiger Bruderliebe bewusst sind, aus der Wahrheit zu sein, wir unsere Herzen beruhigen werden im Gericht, setzt er hinzu: denn wenn das Gegentheil stattfindet, wenn unser Gewissen uns des Mangels an echter Liebe anklagt, so ist Gott grösser als unser Herz und vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit giebt es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen“. Allein die Annahme einer solchen declaratio e contrario, die durch nichts angedeutet ist, ist nur ein künstliches Auskunftsmittel, um Widersprechendes mit einander zu vereinigen. Auf Gott als den Richtenden kann *μείζων* nur bezogen werden, wenn *πείθειν* die Bedeutung *„überzeugen“* hat. Indem *Ebrard* dies für das Richtige hält und mit *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ* einen *„völlig selbständigen neuen Satz* beginnen“ lässt, giebt er den Sinn folgendermassen an: „Vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz davon überzeugen, dass, wenn (schon) unser (zum Selbstbetrug und zur Selbstentschuldigung so geneigtes und darum *kleines)* Herz uns anklagt (nämlich, dass wir keine Liebe üben), Gott, der allwissende, grösser ist, als unser Herz und wir also vor ihm *um so minder* bestehen können“. Gegen diese Auffassung spricht jedoch zunächst schon, dass bei ihr das zweite Glied des 19. Verses von dem ersten Gliede losgerissen, ja in einen Gegensatz dazu gestellt wird *), während eine solche Selbständigkeit desselben nicht nur nicht angedeutet, sondern durch das verbindende *καί* widerlegt wird, sodann aber, dass auch der Gedanke in sich selbst unstatthaft ist; nach der Darstellung des Ap. nämlich werden *wir* und *unser Herz* als in einem Gegensatze zu einander stehend betrachtet, indem unser Herz eine uns verurtheilende Anklage *gegen uns* erhebt, die sich offenbar darauf bezieht, dass wir durch unsere Sünde uns des göttlichen Gerichtes schuldig gemacht haben; nicht *wir* halten also *unserm Herzen*, sondern *unser Herz* hält *uns* das Gericht Gottes vor, wie sollen denn *wir* nun *unser Herz* erst zu der Ueberzeugung bringen, dass Gott uns verdammen, — ja noch mehr verdammen wird, als unser Herz es bereits thut? Hieraus ergiebt sich, dass — welches auch die

---

*) Die Ueberzeugung nämlich, dass wir vor Gott nicht bestehen können, bildet offenbar einen Gegensatz zu der Ueberzeugung, dass wir aus der Wahrheit sind.

Bedeutung von *πείθειν* sein mag — *μείζων* sich nicht auf die richterliche Thätigkeit Gottes beziehen kann. Da Gott unserm uns verurtheilenden Herzen gegenüber *μείζων* genannt wird, so drückt die Komparation einen Gegensatz aus, *Erdmann*: Notioni cordis condemnantis magnitudo Dei comparatur et opponitur; das Herz ist, indem es uns verurtheilt, gleichsam der „hostis, qui nos aggreditur, sed Deus *μείζων* h. e. fortior est, ut hostem illum devincere possit (vrgl. 4, 4). Da diese das Herz übertreffende Grösse Gottes sich darin beweist, dass sie bei denen, die *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind, die Anklagen des Herzens überwindet, so haben die Ausleger Recht, welche diesem Verse eine tröstende Tendenz beilegen, und also *μείζων* auf *die vergebende Liebe* beziehen, zwar wird dagegen eingewandt, dass der Gedanke an die Allwissenheit Gottes (*γινώσκει πάντα*) *) den Menschen, den das Gewissen verklagt, nicht zu trösten vermöge, allein dies kann nur in Bezug auf diejenigen gelten, die noch nicht *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind, nicht aber in Bezug auf diejenigen, von denen Joh. hier redet, die nämlich in der aufrichtigen Liebe zu den Brüdern das Zeugniss haben, dass sie *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind **). Ist dies die richtige Auffassung, so erhellt, dass das *καταγινώσκειν* nicht auf den Mangel an Liebe, sondern auf die Sünde überhaupt, von der auch das *τέκνον τοῦ θεοῦ* noch nicht frei ist (1, 8 ff.), geht, was auch durch die Ausdrucksweise des Ap. selbst angezeigt ist, wenn *πείσομεν* sich unmittelbar auf *καταγινώσκει* bezieht und demgemäss *ὅ, τι ἐὰν* zu lesen ist (s. oben), wobei dann *ὅτι μείζων ἐστι*

*) Mehrere Ausleger finden in den Worten *καὶ γινώσκει πάντα* die Erklärung des Begriffes *μείζων*, so *Oecumenius*, *Augustin*, *Beda*, *Socin*, *a Lapide*, *Lorinus*, *Hornejus*, *Paulus*, *de Wette* u. A.; auch *Ebrard* sagt, dass Gott *μείζων* heisst, „weil er nicht getäuscht werden kann"; allein dazu giebt die Nebeneinanderstellung kein Recht; man kann höchstens sagen, dass der Ap. durch jene Worte *ein* Moment, welches in dem *μείζων* mit enthalten ist, besonders herausstellt.

**) Mit Recht sagt *Luther*: „Macht uns gleich unser Gewissen kleinmüthig, und stellt uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott grösser als unser Herz. Das Gewissen ist ein einziger Tropfen, der versöhnte Gott aber ist ein Meer voller Trostes. — — Wenn einen sein Gewissen straft und verdammt, so wird dem Menschen angst; aber wider diese Finsterniss des Herzens spricht man: Gott erkennet alles. Das Gewissen ist allezeit furchtsam und schliesst die Augen zu; aber Gott ist tiefer und höher als dein Herz und erforschet das Innerste desselben genauer". — *Besser*: „Unser Herz erkennt Einiges und erkennt wider uns; Gott erkennt Alles und erkennt nicht wider uns, sondern für uns, weil vor Seinen Augen der Same der Wahrheit, aus dem wir geboren sind, sich nicht verbirgt".

etc. den *objektiven* Grund des πείθειν angiebt: „*weil Gott grösser ist, als unser Herz, so werden wir* (in dem Bewusstsein, dass wir aus der Wahrheit sind) *vor Gott unsere Herzen stillen, wessen uns auch das Herz anklagen mag*". Diese Erklärung verdient vor der, nach welcher πείσομεν = „überzeugen", und ὅτι μείζων etc. das hiezu gehörige Objekt ist, den Vorzug, weil bei ihr nicht nur die Tendenz des Verses klarer hervortritt, sondern sich auch nicht wohl einsehen lässt, wie die Ueberzeugung von der das Herz besiegenden Grösse Gottes aus dem Bewusstsein ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν herfliessen soll *). — Zu bemerken ist noch, dass *de Wette* das *erste* ὅτι als Kausalpartikel von πείσομεν (= beruhigen), das *zweite* dagegen von καταγινώσκῃ abhängen lässt: „denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott grösser ist als unser Herz, so weiss er auch alles"; allein dieser Konstruktion steht nicht nur entgegen, dass das καὶ natürlicher als Copula genommen wird (*Baumg.-Crusius*), sondern auch, dass der Gedanke, dass unser Herz uns *desshalb* verdamme, *weil* Gott grösser ist als unser Herz, unrichtig ist **). — Ohne genügenden Grund nimmt *Erdmann* an, dass καρδία V. 19. in einem weiteren Sinne, als V. 20. gebraucht sei („vertimus πείσομεν τὰς καρδίας: nobis ipsis persuadebimus"), weil dort der Plural, hier der Singular gebraucht sei; dieser Wechsel des Numerus hat auf die Bedeutung des Wortes keinen Einfluss, der Ap. nennt aber die καρδία als Objekt des πείθειν, und als Subjekt des καταγινώσκειν, sofern das Herz der Sitz oder die Einheit der Affekte ist; die Griechen erklären καρδία h. für gleichbedeutend mit συνείδησις.

V. 21. In diesem Verse setzt der Ap. den Fall, dass

---

*) *Ewald* konstruirt richtig, trägt aber bei seiner Erklärung: „untersuchen wir ernst vor seinem Angesichte, ob wir wahrhaft liebten — —, so werden wir sogar, wenn wir einmal uns vor Gott anklagen müssen, doch durch die reuevolle (?) Erkenntniss der Wahrheit unser Gewissen beschwichtigen können, dass wir Menschen und Gott Gott ist, wir also wohl einmal fehlen können und von ihm uns zurechtweisen lassen müssen", Beziehungen in den Gedanken, die nicht darin liegen.

**) *Brückner* vertheidigt zwar die Erklärung *de Wette's*, deutet sie aber wesentlich um, denn während *de Wette* den *ganzen* Vers auf die göttliche *Anklage* (darin mit *Lücke* übereinstimmend) bezieht, nimmt *Br.* das ὅτι γινώσκει πάντα in *tröstlichem* Sinne, dadurch aber wird sie nur noch unhaltbarer, da es offenbar unberechtigt ist, die Allwissenheit Gottes in dem Nebensatze (μείζων erklären nämlich Beide durch: „tiefer blickend, alle Falten des Herzens erforschend") auf die *Verurtheilung*, in dem Hauptsatze dagegen auf die *Vergebung* zu beziehen.

uns das Herz nicht verklagt (oder verdammt). Man kann dies so verstehen, dass also das eingetreten ist, was er vorher bemerkt hat, dass wir nämlich in dem Bewusstsein aus der Wahrheit zu sein unser Herz dazu gebracht haben, von seiner Anklage wider uns abzustehen. Dann steht dieser Gedanke zu dem vorhergehenden nicht in dem Verhältnisse des Gegensatzes (so dass h. dem V. 20 gesetzten Fall ein anderer Fall entgegengesetzt würde), sondern in dem der Folge *); allein richtiger ist es anzunehmen, dass der Ap. h. von einem Verhältniss redet, welches von dem in V. 20 angedeuteten verschieden ist, wobei er davon absieht, ob das Nichtverdammen überall nicht stattgefunden hat oder erst durch die Beruhigung bewirkt ist. Dafür, dass zwei Sätze im Verhältniss des Gegensatzes zu einander auch ohne die Partikel des Gegensatzes stehen können, zeugt Kap. 1, 8 u. 9. — παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν) giebt an, was dann stattfindet, wenn der mit ἐὰν angegebene Fall vorhanden ist; unrichtig ist es, παῤῥησίαν ἔχομεν = πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν zu erklären; derselbe Ausdruck: Kap. 2, 28. u. 4, 17., und mit πρὸς konstr. Kap. 5, 14.; dieselbe Konstr. Röm. 5, 1.: εἰρήνην ἔχ. πρὸς τὸν θεόν. Wie die Beruhigung des Herzens, so gründet sich auch die Zuversicht zu Gott, von der h. die Rede ist, darauf, dass Gott grösser als unser Herz ist und Alles weiss.

V. 22. Durch καί wird das Folgende eng mit dem Vorhergehenden verbunden, indem es sagt, was weiter da eintritt, wo in Folge des Nichtverdammens von Seiten des Herzens die παῤῥησία πρὸς τ. θεόν vorhanden ist; es ist dies nicht bloss die Gewissheit der Gebetserhörung, sondern diese selbst. — ὃ ἐὰν αἰτῶμεν) ist ganz allgemein zu nehmen, und darf nicht durch willkürliche Beschränkungen entstellt werden; die nothwendige Beschränkung liegt einerseits in dem Subjekte selbst: *das Kind Gottes* bittet um nichts, was dem Willen seines Vaters entgegen ist, vrgl. 5, 14., und andrerseits in der παῤῥησία, mit der es bittet; vrgl. Matth. 21, 22.; das Gegentheil Jak. 1, 6. 7.

*) Der Einwand *Ebrard's* gegen diese Auffassung, dass ἐὰν nicht dazu dienen könne, eine Folgerung aus einer als bereits wirklich eingetreten vorausgesetzten Prämisse einzuleiten, trifft nicht zu, da ἐὰν bei derselben keinesweges „wenn denn also“ genommen, sondern in seiner ihm eignen Bedeutung festgehalten wird. Gegen die Meinung *Braune's*, dass es bei derselben nicht μή, sondern μηκέτι heissen müsste, ist zu bemerken, dass die Hervorhebung des in μηκέτι liegenden Momentes nicht nothwendig war.

— *λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ*) d. i. *τοῦ θεοῦ*. Das Präsens steht nicht statt des Futurums (*Grotius*); es ist hier nicht von etwas Zukünftigem, sondern von dem, was beständig in dem Leben der Gläubigen stattfindet, die Rede. Treffend sagt *Augustin:* Charitas ipsa gemit, charitas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit. — *ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* etc.) *ὅτι* schliesst sich dem unmittelbar vorangehenden *λαμβάνομεν* an und giebt den Grund der göttlichen Liebeserweisung in der Erhörung des Gebets an; dieser Grund, der jedoch nicht als causa meritoria zu denken ist, ist der kindliche Gehorsam des Bittenden, worin Gott ihn als sein Kind erkennt; der Begriff des Gehorsams ist in zwei einander koordinirten Sätzen (ähnlich dem hebr. Parallelismus) ausgedrückt: *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* und *τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ* sind einander synonym *); durch *ποιεῖν* wird der Gehorsam als ein *thätiger* markirt; der zweite Satz weist darauf hin, dass derselbe nicht in einer knechtlichen Unterwerfung unter das *Gebot*, sondern in kindlicher Erfüllung dessen, was Gott *wohlgefällt*, besteht. Joh. 8, 29. ist *ἀρεστὸν* mit dem Dat. konstr.; ausserdem findet sich das Wort nur noch Apgesch. 6, 2. 12, 3.; ähnlich ist der Ausdruck: *ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* 1. Tim. 5, 4.

V. 23. Mit diesem Verse, der — als Angabe des Inhaltes der Gebote Gottes — mit dem Vorhergehenden in engstem Zusammenhange steht, beginnt ein neuer und zwar der letzte Hauptabschnitt des Briefes, indem in *ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι* etc. ein neues Moment der Gedankenentwickelung auftritt, durch welches das Folgende nicht nur „vorbereitet" (*Ebrard*), sondern beherrscht wird. — *καὶ* ist nicht explikativ, sondern einfach kopulativ. — *αὕτη* geht auf das folg. *ἵνα*, welches auch h. nicht bloss den *Zweck* (*Braune*), sondern den *Inhalt* angiebt. — *ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ*) Der Singular steht, weil die mannigfaltigen Gebote ihrem innersten Wesen nach eine Einheit bilden: dies gilt auch insbesondere von den beiden hier genannten Geboten des Glaubens und der Liebe. Daraus, dass der *Glaube* als *ἐντολή* bezeichnet wird, darf nicht gefolgert werden, dass er nicht Werk Gottes in dem Menschen sei, wohl aber folgt daraus, dass er auch nicht ohne des Men-

---

*) *Mayer* freilich meint, dass mit *ἀρεστά* die sog. consilia evangelica, durch welche die gewöhnlichen Christen nicht gebunden sind, die von den besonders heiligen Christen aber freiwillig übernommen werden, gemeint seien!

schen Selbstthätigkeit zu Stande kommen kann. — Die Phrase: *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ* etc. kommt nur h. vor; Kap. 5, 13. steht statt des Dativs die Präp. *εἰς*; eben so Joh. 1, 12. 2, 23. 3, 18.; durch den Dativ wird das *ὄνομα* Christi als das Objekt des sich hingebenden, gläubigen Vertrauens markirt*); „an den Namen Christi glauben" aber ist identisch mit „an Christus glauben", indem sich in dem Namen das Wesen dessen, der genannt wird, ausdrückt; vrgl. *Meyer* zu Joh. 1, 12. Ganz verfehlt *Grotius:* propter Christum sive Christo auctore Deo credere. — Während der Glaube die Grundbedingung des christlichen Lebens ist, ist die Bruderliebe der thätige Erweis der Lebendigkeit des Glaubens; beides lässt sich nicht von einander scheiden; daher folgt hier: *καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* **), was sich als Folge von dem *πιστεύειν* als dem Grunde unterscheidet; *καὶ* ist daher kopulativ und nicht epexegetisch (wie *Frommann* S. 591. meint). — Der Zusatz *καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν* wird am besten allein auf *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* bezogen, indem als Subjekt dazu nicht *Gott* (*Estius, Bengel, Sander*), sondern Christus zu denken ist; durch *καθὼς* („*demgemäss wie*") wird die Liebe ihrer Beschaffenheit nach markirt: sie soll eine dem Gebote Christi entsprechende sein; *Myrberg*: non modo amandum est, sed etiam vere et recte amandum.

V. 24. Nachdem der Ap. den Inhalt des göttlichen Gebotes genannt hat, bezeichnet er das Halten desselben als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott und giebt das Kennzeichen an, aus welchem der Christ es erkennt, dass Gott in ihm ist. — *καὶ* ist einfache Copula, nicht = itaque; *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* ist Wiederaufnahme des *ἡ ἐν-*

---

*) *Weiss* hat sich bemüht nachzuweisen, dass *πιστεύειν* bei Joh. nicht das Moment des Vertrauens in sich schliesse; darin hat er indess schon um deswillen Unrecht, weil selbst da, wo im Gebrauche des Wortes das Moment der *Ueberzeugung* vorherrscht, diese nicht mit dem theoretischen Fürwahrhalten, welches eine blosse Verstandesthätigkeit ist, identificirt werden darf, sondern das unmittelbare *Vertrauen* zu den Worten oder zu der Person, worauf sich das *πιστεύειν* bezieht, als wesentliches Moment in sich trägt; in der Phrase *πιστεύειν τῷ ὀνόματι* 'I. Χρ. ist die ethische Bedeutung des Verbums um so mehr anzuerkennen, da die Leugnung desselben auch eine Abschwächung des Begriffs *ὄνομα* bedingt.

**) Mit Unrecht schliesst *Frommann* (S. 200.) aus dieser Stelle und 4, 7. 19., in welchen die Verpflichtung zur Liebe ausgesprochen wird, dass die Geburt aus Gott durch die Liebe, als des Menschen freie That, „durch welche er seine selbstständige Persönlichkeit und Freiheit Gott gegenüber bewahrt" (!) bedingt, ja durch dieselbe *bewirkt* (S. 205) wird.

τολή αὐτοῦ V. 23.; der Plural steht, weil das Gebot als ein Zweifaches in sich enthaltend bezeichnet ist; *αὐτοῦ* = *τοῦ θεοῦ*, nicht *Χριστοῦ* (*Sander*, *Neander*, *Besser*). — *ἐν αὐτῷ μένει* etc.) Die Erwähnung der Gemeinschaft Gottes, die darin besteht, dass wir in Gott bleiben und Gott in uns bleibt *), erklärt sich aus der Tendenz des Briefes. — *καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν*) *ἐν τούτῳ* beziehen *Lücke* und *Ebrard* auf das Vorhergehende, nämlich auf *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*; allein daraus ergiebt sich ein müssiger Gedanke, denn bei der Verbindung, die nach dem Ap. zwischen dem Halten der Gebote Gottes und dem Bleiben Gottes in uns stattfindet und die er in der ersten Hälfte des Verses ausgesprochen hat, ist es offenbar müssig noch wieder zu sagen, dass wir dieses an jenem erkennen; auch widerstrebt das folgende *ἐκ τοῦ πνεύματος*, was *Lücke* dazu bewogen hat, eine Kombination von zwei Gedankenreihen, und eine Zweideutigkeit des *ἐν τούτῳ* anzunehmen **), *Ebrard* aber, zu *ἐκ τ. πνεύματος* willkürlich die Worte: „erkennen wir's" zu ergänzen; mit Recht beziehen *Düsterdieck*, *de Wette*, *Erdmann*, *Braune* u. A. *ἐν τούτῳ* auf *ἐκ τοῦ πνεύματος*, so dass nach dem Ap. das uns gegebene *πνεῦμα* es ist, aus welchem wir erkennen, dass Gott in uns ist, wenn wir seine Gebote halten; vrgl. 4, 12. 13, wo dieselbe Gedankenverbindung stattfindet. Der Wechsel der Präpositionen *ἐν* und *ἐκ* ist freilich auffallend, macht aber diese Auffassung nicht „*unmöglich*" (*Ebrard*), denn einerseits ist dem Ap. die Form: „*ἐν τούτῳ γινώσκομεν*" zu gewöhnlich, als dass sie sich ihm h. nicht hätte darbieten sollen, und andrerseits wird durch *ἐκ* das *πνεῦμα* als *die Quelle* markirt, aus welcher jenes *γινώσκειν* fliesst; übrigens kommt die Konstr. mit *ἐκ* auch Kap. 4, 6.

---

*) Wenn *Weiss* das Bleiben oder Sein Gottes in dem, der seine Gebote hält, dahin bestimmt, dass der erkannte Gott oder die Erkenntniss Gottes das bestimmende Princip seines geistigen Lebens ist, so scheint dies „den kräftigen Realismus der Joh. Vorstellung abzuschwächen", doch verwahrt sich *Weiss* selbst dagegen, indem er sagt, dass er der göttlichen Kausalität im Akte der Wiedergeburt in keiner Weise Abbruch thue, sondern damit nur sagen wolle, dass Gott diesen Akt vermittelst seiner Offenbarung in Christo, welche in die Erkenntniss aufgenommen werden muss, vollziehe.

**) Die beiden Gedanken, welche *Lücke* h. kombinirt sieht, sind 1) der, dass wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, dass wir in Gemeinschaft mit ihm stehen und 2) der, dass das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* nichts anderes ist, als der Ausdruck und die Wirkung des göttlichen Geistes. — Ganz verfehlt ist es offenbar, wenn *Paulus* *ἐκ τοῦ πνεύματος* für das zu *μένει* gehörige Subjekt hält.

vor. — Unter *πνεῦμα* ist h., eben so wie unter *χρῖσμα* Kap. 2, 20. „*der heilige Geist*", der in dem Gläubigen lebt und wirkt, nicht aber mit *Socin* die von ihm gewirkte Gesinnung oder die Liebe oder mit *de Wette* „zunächst die rechte Erkenntniss und Lehre von der Person Jesu" zu verstehen. Mit diesem Verse macht der Ap. den Uebergang zu dem folgenden Abschnitt, in welchem mit Bezug auf die Irrlehrer zwischen dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* und dem *πνεῦμα*, das nicht *ἐκ τοῦ θεοῦ* ist, unterschieden wird.

Kap. IV.

V. 2. Statt der l. r. γινώσκετε findet sich in K., mehreren Minuskeln, Versionen und KV.: γινώσκεται; in Sin. (p. m.): γινώσκομεν (Korrektur: γινώσκετε); die l. r. ist für die ächte zu halten. — Die Lesart in B. ἐληλυθέναι statt der l. r. ἐληλυθότα ist Korrektur. — V. 3. Statt der l. r. ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (K. al., auch G. jedoch mit vorgesetztem Art. τὸν) bieten die Codd. A. B. al. das einfache τὸν Ἰησοῦν (*Lachm.*, *Tisch.*). Dies ist wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart (*Brückner*), die aus dem Vorhergehenden vervollständigt ist (gegen *Reiche* u. A.). Sin. liest: Ἰησοῦν κύριον ἐν σ. ἐληλυθότα. — Nach *Socrates* VII. c. 32. stand statt ὃ μὴ ὁμολογεῖ in alten Handschriften: ὃ λύει; dieselbe Lesart bei *Iren.* L. III. c. 18.: qui *solvit* Jesum Christum; ebenso *Vulg.* (*Lucif.* destruit) und bei *Fulg.* — Auch *Tertullian* setzt diese Lesart, jedoch in Verbindung mit der gewöhnlichen, voraus; adv. Marc. 5, 16.: negantes Christum in carne venisse, — et solventes; adv. Psych. 1.: nec quod Jesum Christum solvant; de carne Chr. 24.: qui negat Christum in carne venisse, — hic antichristus est; dieselbe Verbindung bei *Tychonius* und *Augustin.*: qui solvit Jesum et negat in carne venisse. Seltsam ist die Meinung *Semler's*, dass ὃ λύει oculorum vitio entstanden sei; wahrscheinlich ist die Lesart aus der Polemik gegen die Gnostiker zu erklären (*Grotius*, *Lücke*, *de Wette*), wofür auch das Scholion bei *Matthaei* p. 225. spricht: προώδευσαν γὰρ αὐτοῦ (τοῦ ἀντιχριστοῦ) αἱ αἱρέσεις, ὧν χαρακτηριστικὸν τὸ διὰ ψευδοπροφητῶν καὶ πνευμάτων λύειν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν ἐν σαρκ. ἐληλυθέναι. — Singulär ist die Lesart: ὅτι (ὅ τι) ἀκηκόαμεν in Sin. statt ὃ ἀκηκόατε. — V. 6. In der kl. Ausg. liest *Lachm.* ἐν τούτῳ nach A. Vulg. etc. statt ἐκ τούτου; in der gr. Ausgabe hat er letztere Lesart wieder aufgenommen. — V. 7. Zu ἀγαπῶν ist in A. mit Unrecht: τὸν θεὸν hinzugefügt. — V. 8. Statt ἔγνω hat Sin. (corr.) ἔγνωκεν; in dem ursprüngl. Texte des Sin. fehlt der ganze Satz: ὁ μὴ ἀγ. — θεόν. — V. 9. Sin. ζῶμεν statt ζήσωμεν. —

— V. 10. Zu ἡ ἀγάπη ist in Sin. τοῦ θεοῦ hinzugefügt, offenbar Korrektur. Statt ἠγαπήσαμεν hat B. ἠγαπήκαμεν (*Buttm.*). — Statt ἀπέστειλεν hat Sin. ἀπέσταλκεν. — V. 12. Die Wortfolge verschieden: die l. r. τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν, nach G. K. etc. (*Tisch.*); A. al. Vulg. etc. haben ἐν ἡμῖν vor τετελειωμένη (*Lachm.*); B. u. Sin. ἐν ἡμῖν zwischen τετελ. und ἐστίν (*Buttm.*) — V. 15. B. liest: ὃς ἐάν statt ὃς ἄν und Ἰησοῦς Χριστός statt des einfachen Ἰησοῦς. — V. 16. Am Ende des Verses lesen B. G. K. Sin. al., mehrere Versionen etc.: μένει (von *Lachm.* eingeklammert); in A. etc. Vulg., mehreren KV. fehlt μένει (*Tisch.*), nach den Autoritäten ist es für ächt zu halten, möglich, dass es in Korrespondenz mit dem Ende des 15. V. weggelassen ist (*Reiche*). — V. 17. Sin. hat nach μεθ' ἡμῶν noch die Worte: ἐν ἡμῖν und statt ἐσμὲν das Futur.: ἐσόμεθα. — V. 19. Die l. r. ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς findet sich in G. K. etc.; in A. steht: ἡμεῖς οὖν ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς (*Lachm.*), in B. dagegen ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς (*Tisch.*); Sin. hat ἡμ. ἀγ. τὸν θεόν, ὅτι αὐτός. Das αὐτός nach ὅτι ist durch die Autoritäten hinlänglich gesichert; dagegen scheint das αὐτόν nach ἀγαπῶμεν späterer Zusatz zu sein, zur Verdeutlichung des Gedankens hinzugefügt; *Reiche* jedoch hält es für ächt; *Lücke* meint, wenn ἀγαπῶμεν ohne Objekt steht, sei ὁ θεός nothwendig; dies ist jedoch nach dem Joh. Sprachgebrauch nicht der Fall. — V. 20. Sin. om. ὅτι. Wegen der LA. ἑόρακεν bei *Tisch.* VII. s. zu Kap. 1, 1, — Statt πῶς l. r. (*Tisch.*) lesen B. Sin. al. Sah. etc.: οὐ (*Lachm.*). Die Frage ist jedoch ausdrucksvoller als die Negation.

V. 1—6. Wiederaufnahme der Warnung vor den Irrlehrern; vrgl. Kap. 2, 18 ff. Den Anknüpfungspunkt bildet ἐκ τοῦ πνεύματος Kap. 3, 24.; es kommt darauf an, zu unterscheiden zwischen dem πνεῦμα, das aus Gott ist, und dem πνεῦμα, das nicht aus Gott ist (V. 2. 3.), zwischen dem πν. τῆς ἀληθείας und dem πν. τῆς πλάνης; das Merkmal ist das Bekenntniss; jenes bekennt, dieses leugnet Jesum; jenes ist mächtiger als dieses; darum haben die Gläubigen die ψευδοπροφήτας besiegt; das Wort der Letztern stammt ἐκ τοῦ κόσμου und gefällt dem κόσμος; das Wort jener nimmt auf, wer ἐκ τοῦ θεοῦ ist.

V. 1. Der Apostel ermahnt zuerst, nicht παντὶ πνεύματι zu glauben. Der Begr. πνεῦμα steht in enger Beziehung zu ψευδοπροφῆται. Die *wahren* Propheten redeten, wie es 2. Petr. 1, 21. heisst, ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι; die Quelle der Offenbarungen, deren Ausredner (προφημι)

sie sind, ist das *πνεῦμα ἅγιον* oder *πν. τοῦ θεοῦ*, womit nicht eine Affektion ihres Gemüthes, sondern die von ihrer eignen Persönlichkeit unterschiedene, sie beseelende und bestimmende Gotteskraft (*δύναμις ὑψίστου* synonym mit *πνεῦμα ἅγιον* Luk. 1, 35.) bezeichnet wird. Dieses *πνεῦμα* redet durch den Propheten, indem es in das *πνεῦμα* desselben eindringt und diesem die zu offenbarende Wahrheit mittheilt; dadurch wird das *πνεῦμα* des Propheten selbst ein *πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ*. Da jeder Prophet sein eignes *πνεῦμα* hat, so giebt es, obwohl das *πνεῦμα ἅγιον* ein einheitliches Wesen ist, eine Mehrheit von Prophetengeistern. Dasselbe Verhältniss findet auf der entgegensetzten Seite bei den Pseudopropheten statt. Auch diese stehen unter dem Einfluss eines Geisteswesens, nämlich des *πνεῦμα*, das *ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι*, des *πνεῦμα τῆς πλάνης*; dieses ist gleichfalls ein einheitliches Wesen, indem es aber mit seiner Lüge die *πνεύματα* der Pseudopropheten durchdringt und diese sich selbst gleich macht, gilt es von dem *πνεῦμα* jedes einzelnen Propheten, dass es nicht von Gott, nicht ein *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, sondern ein *πνεῦμα τῆς πλάνης* ist. Da Joh. hier von einer Mehrheit der Geister (*πάντι πνεύματι, τὰ πνεύματα*) redet, so ist unter *πνεῦμα* in diesem Abschnitte nicht der von dem menschlichen Geiste verschiedene höhere Geist, sondern jener selbst, aber als von diesem durchdrungen und erfüllt (vrgl. 1. Kor. 14, 32. u. *Meyer* z. d. St.), zu verstehen*); von diesem *πνεῦμα* kann jedoch nicht bloss in der Mehrheit, sondern auch in der Einheit, nämlich in kollektivem Sinne geredet werden, da auf jeder der beiden Seiten, alle *πνεύματα*, als von einem und demselben — entweder dem göttlichen oder dem widergöttlichen — Geiste beseelt, *eines* Wesens sind und so zusammen eine Einheit bilden. Ungenau ist es, unter *πνεῦμα* h. metonymisch „die Propheten" selbst (= *λαλοῦντες ἐν πνεύματι* *Lücke, de Wette, Calvin*: pro eo, qui spiritus dono se praeditum esse jactat ad obeundum prophetae munus; so auch *Erdmann, Myrberg* u. A.) oder „die Begeisterung, inspiratio" (*Socin, Paulus*) oder gar „die

---

*) *Düsterdieck* hält den Ausdruck für Bezeichnung des „den redenden Menschen beseelenden übermenschlichen Princips" und erklärt die Pluralform daraus, dass „jene geistigen Principien in ihren verschiedenen Organen verschieden sich kundmachen"; allein bei dieser Auffassung wäre die Pluralform in einer sehr uneigentlichen Bedeutung gebraucht. *Braune* richtig: „Es handelt sich nicht um einen Dual, sondern um einen Plural; deshalb müssen *die Geister der Menschen*, denen *der* Geist Zeugniss giebt, verstanden werden".

Lehre des Propheten, sein begeistertes Wort (*Lorinus, Cyrillus, Didymus* u. A.) zu verstehen. — ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα) Das Auftreten der ψευδοπροφῆται d. i. solcher Lehrer, die, von dem ungöttlichen Geiste getrieben, statt der Wahrheit die antichristische Lüge verkündigten unter dem Vorgeben aus göttlicher Eingebung zu reden, machte in der christlichen Gemeinde eine Prüfung der Geister (eine διάκρισις derselben 1. Kor. 12, 10. 14, 29.) nothwendig; vrgl. 1. Thessal. 5, 20. 21.; und zwar um zu erkennen, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν d. h., da ἐκ in seiner eigenthümlichen Bedeutung festzuhalten ist, ob sie von Gott stammen und von ihm ausgehen. — Diese Prüfung soll von Allen geübt werden (vrgl. Röm. 12, 2. Ephes. 5, 10. 1. Kor. 10, 15. 11, 13.), denn alloquitur (Apostolus) non modo totum ecclesiae corpus, sed etiam *singulos* fideles (*Calvin*); wogegen *Lorinus* willkürlich sagt: non omnium est probare; unum oportet in ecclesia summum judicem quaestionum de fide moribusque; is est sine dubio Pontifex Maximus. — Die Nothwendigkeit der Prüfung begründet Joh. durch die Worte: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται etc. Diese ψευδοπροφῆται sind dieselben, die Kap. 2, 18. ἀντίχριστοι genannt sind; vrgl. V. 2. 3. Der Name ψευδοπροφῆται weist darauf hin, dass die Lehrer ihre Lehre nicht als Ergebniss menschlicher Reflexion, sondern als eine ihnen von dem πνεῦμα Gottes mitgetheilte Offenbarung verkündigten. Der Ausdruck: ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον bezeichnet nicht bloss das *öffentliche* Auftreten (*Socin:* existere et publice manus aliquod aggredi; *Grotius:* apparere populo), auch ist nicht „ἐξ οἰκῶν αὐτῶν hinzuzudenken" (*Ebrard*), sondern er ist daraus zu erklären, dass die Propheten als solche *gesendet* wurden (vrgl. Joh. 17, 18.), also von dem *ausgehen*, der sie sendet; es sendet sie aber der, der sie durch sein πνεῦμα zu Propheten macht. Der Begriff des ἐξέρχεσθαι ist h. demnach ein anderer als Kap. 2, 19. (gegen *Lorinus, Spener* u. A.); ein Austreten der Pseudopropheten aus der Kirche des Herrn ist h. nicht angedeutet. Zu εἰς τὸν κόσμον vrgl. Joh. 6, 14. 10, 36.

V. 2. Angabe des Merkmals, woran das πνεῦμα τοῦ θεοῦ zu erkennen ist. — ἐν τούτῳ geht auf den folgenden Satz: πᾶν πνεῦμα etc. — γινώσκετε ist Imperativ, vrgl. πιστεύετε, δοκιμάζετε V. 1. — πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) Willkürlich ist nicht nur die Umdeutung des Particips ἐληλυθότα in den Inf. ἐληλυθέναι, sondern auch die des ἐν in εἰς

(so *Luther, Calvin, Piscator, Sander*); durch ἐν σαρκί wird das Fleisch, d. i. die irdisch-menschliche Natur als die Existenzform angegeben, in welcher Christus erschienen ist. Die Form des Objekts erklärt sich aus der Polemik gegen den Doketismus; es ist *entweder* zu übersetzen: *„Jesum Christum als im Fleische erschienen“ (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ebrard* u. A.), *oder: „Jesum, als im Fleische erschienenen Christus“;* die letztere Auffassung hat *den* Vorzug, dass bei ihr nicht nur die Beziehung auf den *Cerinthischen* Doketismus bestimmter hervortritt*), sondern sich auch leichter erklärt, wie der Ap. V. 3. das Objekt einfach durch τὸν Ἰησοῦν bezeichnen kann. Noch entsprechender aber möchte es sein, Ἰησοῦν — ἐληλυθότα als *ein* Objekt zu fassen = *„den im Fl. gekommenen Jesus Christus“*, so dass in diesem Ausdrucke die einzelnen Momente, auf die es Joh. hier im Gegensatz gegen den Doketismus ankam, in eins zusammengefasst sind; so wohl *Braune*, indem er sagt: „die Form ist die eines substantivischen Objektivsatzes“, und: „es ist das kein Prädikativsatz, sondern attributiv ist ἐν σ. ἐλ. beigefügt“. Dass der Ap. nicht nur den Cerinthischen, sondern auch den spätern Doketismus, welcher dem Erlöser nur einen *Schein*körper beilegte, im Auge habe, lässt sich aus der hier gebrauchten Ausdrucksweise nicht beweisen. Die Ausleger, welche die Bezugnahme des Ap. auf den Doketismus leugnen, sehen sich zu künstlichen Umdeutungen gezwungen; so *Socin*, der das Particip durch quamvis auflöst, *Grotius*, nach dessen Erklärung ἐν σαρκί den status humilis, in welchem Christus erschienen ist, im Gegensatz gegen die regia pompa, worin die Juden den Messias erwarteten, bezeichnen soll**). Von eigentlichen Ungläubigen kann h. um so weniger die Rede

---

*) Bei der erstern Auffassung liegt die Antithese gegen den Cerinthischen Doketismus nicht bloss in der Verbindung von Ἰησοῦν Χριστόν zu Einem Namen (*Ebrard*), sondern zugleich darin, dass dieses so bezeichnete Subjekt, welches den Begr. Χριστός in sich enthält, als im Fleische erschienen näher bestimmt ist.

**) *Socin:* qui confitetur Jesum Christum i. e. eum pro suo servatore ac domino et denique vero Christo habet, *quamvis* is in carne obvenerit h. e. homo fuerit, non modo mortalis, sed infinitis malis obnoxius. — Ohne Grund behauptet *Baumg.-Crus.*: „hätte auf dem Prädikat: im Fleisch gekommen, Etwas gelegt werden sollen, so würde der Infinitiv gebraucht worden sein“. — *Brückner* meint, dass, wenn V. 3. die kürzere Lesart (ohne den Beisatz) die richtige sei, die Beziehung auf den Doketismus hier unsicher und unnöthig sei; allein offenbar ist der unbestimmtere Ausdruck nach dem bestimmteren, und nicht umgekehrt dieser nach jenem zu erklären.

sein, als nach Kap. 2, 22. die Pseudopropheten früher der Gemeinde selbst angehört hatten *). — Dass Joh. als Merkmal des von Gott stammenden Geistes das Bekenntniss gerade dieser speciellen Wahrheit hervorhebt, hat seinen Grund in den gegebenen Verhältnissen, indess ist dieselbe auch so sehr die Grundwahrheit, dass, wie *Lücke* zu Kap. 2, 22. mit Recht sagt, „alles ψεῦδος darin begriffen ist und darauf hinauskommt, jene Wahrheit in irgeud einem Sinne zu leugnen **).

V. 3. Bei der Lesart ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ist der Artikel (der nicht mit *Lücke* zu streichen ist) nicht zu übersehen, er markirt Jesus als die historische Person, die Christus ist. Die Irrlehrer bekannten nicht Jesum, indem sie das Heilswerk nicht Jesu, sondern dem Aeon Christus zuschrieben. Die Partikel μὴ indicirt den *Widerspruch* gegen das wahre Bekenntniss, während οὐ nur die einfache Verneinung ausdrücken würde. Bei den Worten: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ergänzen fast alle Ausleger (auch *Brückner* und *Braune)* zu τὸ das Wort πνεῦμα; aber schon *Valla* (dem *Zegerus* beistimmt) erklärt: et hic est antichristi spiritus, *vel potius*: et hoc est antichristi i. e. proprium antichristi; ist diese letztere Erklärung richtig, so bezieht sich τοῦτο auf μὴ ὁμολογεῖν und το τοῦ ἀντιχρίστου ist „das antichristische Wesen". Da nicht wohl einzusehen ist, warum Johannes πνεῦμα ausgelassen haben sollte, so ist diese Auffassung der gewöhnlichen vorzuziehen (so auch *Myrberg; ähnlich* erklärt *Ewald:* „das Werk des Antichrists; dieselbe Ausdrucksform Matth. 21, 21. 1. Kor. 10, 24. 2. Petr. 2, 22. Jak. 4, 14. ***). — ὃ ἀκη-

---

*) Zu vrgl. ist mit dieser Stelle *Polycarp* ep. ad Philipp.: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστι καὶ ὃς μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί.

**) In eigenthümlicher Weise wendet *Augustin* diesen Satz gegen die Donatisten, denen er wegen ihrer Trennung von der katholischen Kirche Verleugnung der Liebe vorwirft, indem er sagt, Joh. rede hier nicht bloss von einer Verleugnung Christi durch das Wort, sondern auch durch die That: quisquis non habet charitatem negat Christum in carne venisse; ebenso *Beda:* ipse est Spiritus Dei, qui dicit Jesum Christum in carne venisse, qui dicit non lingua, sed factis, non sonando, sed amando.

***) *Braune* meint, in diesen Stellen galt es, einen substantivischen Begriff zu bilden, hier aber würde der einfache Genitiv ausreichend gewesen sein; aber offenbar ist auch h. der substantivische Begr. τὸ τοῦ ἀντιχρ. bezeichnender, als ein blosser sich an ἐστίν anschliessender Genitiv.

κόατε ὅτι ἔρχεται) vrgl. Kap. 2, 18. Ohne Grund will *Stephanus* „*ὅν*“ statt *ὅ* lesen; das Relativ geht nicht auf *ἀντιχρίστου*, sondern auf *τὸ τ. ἀντιχρ.* zurück. — *καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη)* nämlich in den Pseudopropheten; vrgl. V. 1. Joh. sagt hier nicht, dass der Antichrist, sondern nur, dass das antichristische Wesen (oder: der Geist des Antichrists) bereits in der Welt ist; *ἤδη* ist wohl nicht hinzugefügt nur um das *νῦν* zu verschärfen, sondern um auf die zukünftige Zeit der Erscheinung des Antichrists, die sich bereits anbahnt, hinzuweisen. Nach *Ebrard* hängt der letzte Satz von *ὅ* ab; dies ist jedoch nicht möglich, da das *ὅ* der Akkus. ist; er schliesst sich vielmehr als selbständiger Satz dem vorhergehenden an.

V. 4. Nachdem der Ap. das zwiefache *πνεῦμα* charakterisirt hat, weist er seine Leser auf das Verhältniss hin, in welchem sie zu den Pseudopropheten stehen. — *ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε)* Gegensatz gegen jene, die *ἐκ τοῦ κόσμου* sind; aus Gott sind die Gläubigen, weil das sie beseelende *πνεῦμα* das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* ist. — *καὶ νενικήκατε αὐτούς)* *αὐτούς* nicht = antichristum et mundum (*Erasmus*), sondern *τοὺς ψευδοπροφήτας*, in denen das antichristische Wesen wohnt. — *νενικήκατε* ist als Perfekt festzuhalten; vrgl. Kap. 2, 13.; ungenau erklärt *Calvin:* in media pugna jam extra periculum sunt, quia futuri sunt superiores. Joh. konnte zu seinen Lesern sagen: *νενικήκατε*, nicht nur sofern die Kraft dessen in ihnen mächtig war, der gesagt hatte: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον·* und sofern sie in ihm des dereinstigen Sieges gewiss waren (*Neander, Düsterdiek*), sondern auch sofern die Gegner mit ihren Verführungskünsten an ihrer Treue zu Schanden geworden und von ihnen hatten zurückweichen müssen (*Ebrard, Braune*). Der Grund dieses Sieges lag und liegt aber nicht in der menschlichen Tüchtigkeit der Gläubigen, sondern darin *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.* — *ὁ ἐν ὑμῖν* d. i. *ὁ θεός* (nach *Grotius, Erdmann* u. A.: *ὁ Χριστός*); wie der Gläubige *aus* Gott ist, so bleibt Gott in ihm, als die Seele seines Lebens; *ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* d. i. *ὁ διάβολος* „dessen *τέκνα* die Antichristen sind“ (*Lücke*). Statt des specielleren *ἐν αὐτοῖς* setzt Joh. das allgemeinere: *ἐν τῷ κόσμῳ*, um dadurch anzudeuten, dass jene, obwohl sie eine Zeit lang in der Gemeinde waren, doch dem *κόσμος* angehören, was die folgenden Worte ausdrücklich hervorheben.

V. 5. Kap. 2, 19. hatte Joh. von den Irrlehrern gesagt: *οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν*; jetzt giebt er an, welchem Grunde

sie entstammen; dieser ist der *κόσμος*; das antichristische Wesen in ihnen gehörte *der Welt* an, quatenus Satanas est ejus princeps (*Calvin*). Dem Lebensgrunde entspricht die Lebensäusserung; weil sie aus der Welt sind, *διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι*; *ἐκ τ. κόσμου λαλεῖν* heisst: das reden, was der *κόσμος* darreicht, den Inhalt der Rede aus dem *κόσμος* nehmen, ex mundi vita ac sensu sermones suos promere (*Bengel*). Dies ist nicht identisch mit *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν* (Joh. 3, 31), denn *ἡ γῆ* ist kein ethischer Begriff wie *ὁ κόσμος*. — *καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*) Die Pseudopropheten waren von der Gemeinde in die Welt, der sie innerlich angehörten, hinausgegangen und verkündigten derselben eine Weisheit, die ihr entstammte; darum *hörte* die Welt sie d. h. sie schenkte ihrem Worte Beifall und Zustimmung: *τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον προστρέχει* (*Oecum.*); wogegen die Gläubigen von der Welt gehasst und verfolgt wurden.

V. 6. *ἡμεῖς*) Gegensatz von *αὐτοί* V. 5., entweder speciell Johannes und die übrigen Apostel (*Storr, Düsterd., Brückner, Braune* u. A.) als die rechten Lehrer, oder allgemein die Gläubigen (*Calvin, Spener, Lücke, de Wette* u. A.); für die erste Auffassung spricht, dass die Gläubigen in diesem Abschnitt in der zweiten Person angeredet werden und das folgende *ἀκούει ἡμῶν*, sowie der Gegensatz gegen die *ψευδοπροφῆται* auf *Lehrer* hinweist. — Zu *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν* st, nach V. 5., der Gedanke: *διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν* zu ergänzen; das folgende Wort: *ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν* enthält den Beweis des eben ausgesprochenen Gedankens. — *ὁ γιν. τὸν θεόν* bildet den Gegensatz von *ὁ κόσμος* und ist synonym mit *ὅς ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ*; denn die wahre Erkenntniss Gottes besitzt nur wer ein Kind Gottes ist. Nach *Lücke* u. A. meint der Ap. darunter diejenigen, denen das „*allgemeine ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, d. h. der göttliche Zug und Trieb, der *die Bedingung der Kindschaft Gottes in Christo ist*“, zukommt; allein dagegen spricht der Ausdruck selbst, denn die Erkenntniss Gottes ist nothwendig durch den Glauben an Christus bedingt. — In dem zweiten Gliede: *ὃς οὐκ ἔστιν — οὐκ ἀκ. ἡμῶν* bildet *ὃς — θεοῦ* den Gegensatz zu *ὁ γινώσκων τ. θεόν*. Es ist dies der Gegensatz zwischen: „Welt“ und „Gemeinde der Kinder Gottes“. — In dem Schlusssatze: *ἐκ τούτου — τῆς πλάνης*, bezieht sich *ἐκ τούτου* auf die beiden unmittelbar vorhergehenden Gedanken. Nach der gewöhnlichen Auffassung, der auch *Düsterd.* beistimmt, ist der Sinn dieser Stelle: Wer die

Apostel hört, zeigt dadurch, dass das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, wer sie dagegen nicht hört, dass das *πν. τῆς πλάνης* in ihm sei; an dem Verhalten zu der apostolischen Lehre offenbart sich, wes Geistes Kind Einer ist*). Allein dem Gedankenzusammenhange in diesem Abschnitte zufolge ist nicht von dem Geiste der *Hörer*, sondern von dem der *Lehrer* die Rede (so auch *Myrberg* und *Braune*); der Sinn ist daher: Dass in den Pseudopropheten das *πνεῦμα τῆς πλάνης* waltet, giebt sich daran zu erkennen, dass *die Welt* sie hört, dass dagegen in uns das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* wohnt, daran, dass die Gott Erkennenden d. i. *die Kinder Gottes* uns hören. Wen die Welt hört, in dem kann nicht das *πν. τῆς ἀληθείας*, wen die Kinder Gottes hören, in dem kann nicht das *πν. τῆς πλάνης* sein; *Braune:* „das *πν. τῆς πλ.* ist gewiss in dem, auf den die Welt, und das *πν. τῆς ἀλ.* in dem, auf den Gottes Kinder hören". — *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας;* vrgl. Ev. Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13.; Bezeichnung des heil. Geistes, sofern er nicht nur Erkenntniss der Wahrheit wirkt, sondern „die Wahrheit auch sein Wesen ausmacht" (*Weiss*)**). *τὸ πν. τῆς πλάνης* der von dem Teufel ausgehende Geist, der die Menschen zur Lüge und zum Irrthum verführt; vrgl. Kap. 1, 8. 1. Thess. 2, 3. 1. Tim. 4, 1.

V. 7—21. Nachdem der Ap., durch das Hervortreten des antichristischen Wesens veranlasst, den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums charakterisirt hat, geht er unmittelbar zu der Ausführung der Kap. 3, 23. hervorgehobenen Momente des Glaubens und der Liebe über.

V. 7. 8. Ermahnung zur gegenseitigen Liebe und Begründung derselben. — Nachdrucksvoll leitet die Anrede: *ἀγαπητοί* das Gebot: *ἀγαπῶμεν* ein. — Das Objekt: *ἀλλήλους* zeigt, dass auch hier nicht von der allgemeinen Menschenliebe, sondern von der christlichen Bruderliebe die Rede ist. Die gegenseitige Liebe ist der Christen, welche *τέκνα τοῦ θεοῦ* sind, heiligster Beruf,

---

*) *Luther*: „Wenn man Gottes wahre Gesandten höret, das ist ein offenbares Kennzeichen der wahren Religion; wenn man sie aber verachtet und verwirft, das ist ein offenbares Kennzeichen des Irrthums".

**) Der Gedanke dieser Stelle ist entsprechend dem von Joh. 10, 3—5, wo Christus sich als auf ein Zeugniss dafür, dass Er der gute Hirte sei, darauf beruft, dass die Schafe seine Stimme kennen und hören, während sie des Fremden Stimme nicht kennen und vor ihr fliehen.

denn ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι*) d. h. die Liebe stammt aus Gott: *Calov:* originem habet a Deo. Ungenügend die Erklärung von *Grotius:* Deo maxime placet bonitas. — ἡ ἀγάπη steht ohne Objekts-Bestimmung, weil die Liebe in ihrem *ganzen* Umfange gemeint ist. — καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται etc.) Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Ist die Liebe von Gott, so muss auch derjenige, der in der Liebe lebt, aus Gott geboren sein und ihn kennen. Das Verhältniss von ἀγαπᾷν und ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι ist nicht so zu bestimmen, dass jenes die Bedingung von diesem (*de Wette*) ist, sondern so, dass jenes als das Kriterium von diesem anzusehen ist; die Geburt aus Gott folgt nicht aus der Liebe, sondern die Liebe folgt aus der Geburt aus Gott; dasselbe Verhältniss findet auch zwischen ἀγαπᾷν und γινώσκειν τὸν θεόν statt**); was für eine Erkenntniss Gottes aber gemeint ist, ergiebt sich aus der engen Verbindung des γινώσκει mit ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. — V. 8. Aus dem Bisherigen folgt weiter: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν; οὐκ ἔγνω d. i. „*hat nicht erkannt*". Der Grund ist: ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Durch diesen Gedanken erhält das vorhergehende: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστί seinen vollen Gehalt. — ἀγάπη steht ohne Artikel, weil es als allgemeine Wesensbestimmung Gottes gedacht ist; ebenso V. 16.; vrgl. 1, 5.: ὁ θεὸς φῶς ἐστί. „Die Liebe ist nicht sowohl eine Eigenschaft, die Gott *hat*, als vielmehr die allumfassende Fülle dessen, was Er *ist*" (*Besser*). *Luther:* Deus nihil est quam mera caritas; verflachend *Grotius*: plenus est dilectione.

---

*) *Neander*: „Der Ap. stellt hier nicht ein Gebot der Liebe auf; er will den Gläubigen nicht neue Beweggründe — zur Liebe — zum Bewusstsein bringen, sondern — sie zu dem Bewusstsein führen, dass so gewiss sie Gottes Kinder — dieses sich durch gegenseitige Liebe offenbaren muss. — Als Beweis führt er an, dass die Liebe aus Gott ist und also jeder, der liebt, aus Gott geboren ist".

**) Früher hiess es in dies. Komm.: „Joh. sagt hier nicht, dass aus der Erkenntniss Gottes die Liebe fliesst, sondern dass die Liebe, weil sie göttlichen Wesens ist, nothwendig die Erkenntniss Gottes mit sich führt"; dies ist unrichtig, da das γινώσκει τὸν θεὸν in demselben Verhältnisse zu ἀγαπῶν steht, wie das ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, wenngleich es an sich auch wahr ist, dass nur, wer selbst liebt, Gott, der die Liebe ist, wirklich zu erkennen vermag. Die richtige Erklärung bei *Lücke*, *Braune*, *Weiss*. Dass der Letztere jedoch das Verhältniss zwischen der Geburt aus Gott und der Erkenntniss Gottes, die er als Bedingung jener fasst, nicht richtig bestimmt, ist schon früher bemerkt worden.

V. 9. Offenbarung der Liebe Gottes ist die Sendung seines Sohnes. — ἐν τούτῳ) geht auf das folgende ὅτι. — ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν) ἐφανερώθη drückt die objektive Thatsache, nicht das subjektive Erkennen aus; der Apostel will nicht sagen, dass die Liebe Gottes durch die Sendung seines Sohnes von uns *erkannt* ist (vrgl. V. 16.), sondern dass sie dadurch aus ihrer Verborgenheit hervorgetreten ist, sich thatsächlich manifestirt hat: ἐν ἡμῖν heisst demnach weder: „*in*", noch: „*bei*" uns: doch darf es auch nicht = εἰς ἡμᾶς erklärt werden; ἐν steht h., V. 16. und Joh. 9, 3. = „*an*"; entweder zu ἐφανερώθη oder zu ἡ ἀγάπη τ. θ. gehörig; also entweder: „sie ist an uns offenbar geworden" (*Düsterd.*, *Brückner*, *Braune* u. A.): oder: „die Liebe Gottes an uns" (*Ewald*) ist offenbar geworden. Bei der ersten Auffassung macht der Satz: ὅτι — εἰς τὸν κόσμον Schwierigkeit, was von den Auslegern übersehen ist*); bei der zweiten fehlt vor ἐν ἡμῖν der Artikel ἡ; allein die unmittelbare Verknüpfung eines Zusatzes mit einem Substantiv ohne vsrbindenden Artikel findet sich im N. T. sehr häufig und ist demnach nicht „sprachwidrig" (wie *Düsterd.* meint); der Begr. ist h. dann derselbe, den Joh. V. 16. durch: ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ausdrückt **). Von εἰς ἡμᾶς ist ἐν ἡμῖν so unterschieden, dass durch jenes nur die Richtung auf das Ziel, durch dieses das Verweilen bei dem Ziele hervorgehoben

---

*) Auch *Ebrard* hat die Schwierigkeit nicht erkannt; sie liegt darin, dass durch ὅτι etc. zwar etwas genannt ist, was für uns, nicht aber etwas, was *an* uns geschehen ist, anders Ev. Joh. 9, 3. *Brückner* meint die Schwierigkeit dadurch zu heben, dass „in dem Zweck der Sendung Christi auch etwas liegt, was *an* uns geschehen ist"; mit Unrecht, denn wenn auch der Zweck derselben *unser* Leben (ἵνα ζήσωμεν) ist, so lässt sich deshalb doch nicht sagen, dass die in der Sendung Christi erwiesene Liebe sich an uns offenbart hat; es sei denn, dass ἐφανερώθη = „hat sich bethätigt" genommen wird und dass auf ἐν ἡμῖν ein Nachdruck gelegt wird, den es dem Kontexte nach nicht hat.

**) Mit Unrecht sagt *Lücke*, dass bei dieser Verbindung in ἐν ἡμῖν „etwas Müssiges und Ungehöriges" liege; dies ist um so weniger der Fall, als es dem Apostel hier gerade darauf ankommt, das Liebesverhältniss zwischen Gott und den Gläubigen hervorzuheben. Zwar bezieht sich die Liebe Gottes auf die *ganze* Welt, nach Joh. 3, 16.: ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, und Allen ohne Ausnahme hat er durch die Sendung seines Sohnes die Möglichkeit gegeben, nicht verloren zu gehen, sondern das ewige Leben zu erlangen, aber der Liebesrathschluss Gottes vollzieht sich doch nur an denen, die gläubig werden; die Ungläubigen bleiben ἐν ὀργῇ τοῦ θεοῦ; so bestimmt sich die Liebe Gottes zur Welt näher als seine Liebe zu den Gläubigen, die seine τέκνα sind.

wird. Unter ἡμῖν sind nicht die Menschen überhaupt, sondern speciell die Gläubigen zu verstehen; ebenso V. 10. bei ἡμεῖς etc. — In dem folgenden Satze: ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ — ἵνα ζήσωμεν δι᾽ αὐτοῦ liegt der Hauptakcent auf den letzten Worten, denn darin hat sich die Liebe, die Gott an uns hat, offenbart, dass er seinen Sohn *dazu* in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben d. h. des seligen Lebens theilhaftig würden. Erst durch ihren Zweck ist die Sendung des Sohnes die Offenbarung der Liebe Gottes an uns. Die nähere Bezeichnung des Sohnes Gottes als ὁ μονογενής, die sich im Evang. des Joh. öfters findet, kommt in den Briefen nur hier vor. Bei Lukas (7, 12. 8, 42. 9, 38.) und im Hebräerbriefe (11, 17.) bezeichnet μονογενής der Aeltern einziges Kind. So dient auch bei Joh. der Ausdruck dazu, Christus als den *einzigen* Sohn Gottes, „ausser welchem der Vater keinen hat", zu bezeichnen. Ihm kommt dieses Prädikat zu, sofern er der λόγος ist, welcher ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν θεόν, θεός ist. Willkürlich erklärt schon *Lorinus* μονογενὴς· = ἀγαπητός; vrgl. *Meyer* zu Joh. 1, 14. Richtig bemerkt *Calvin*: „quod unigenitum appellat, ad auxesin valet. Welche Liebe Gottes, dass er, damit wir leben mögen, seinen *eingebornen* Sohn sandte! *Bmg.-Crus.*: „μονογενής und ζήσομεν sind die Hauptworte: der Erhabenste — für unser Heil"!

V. 10. ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη) d. h. „*darin besteht die Liebe*", die Liebe ist ihrem Wesen nach *der* Art. Ungenau *Oecum.*: ἐν τούτῳ, δείκνυται, ὅτι ἀγάπη ἐστὶν ὁ θεός; denn ἐστὶ ist nicht = δείκνυται; auch ist bei ἡ ἀγάπη nicht (mit *Lücke, de Wette-Brückn.* u. A.) τοῦ θεοῦ zu ergänzen, sondern es ist damit *überhaupt* die Liebe gemeint, wie V. 7. bei den Worten: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστί (*Düsterdieck, Ebrard, Braune*). — οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεὸν, ἀλλ᾽ ὅτι etc.) Willkürlich erklären *Grotius* u. *Lange* οὐχ ὅτι hier = ὅτι οὐχ. Mehrere Ausleger nehmen das erste Glied dem Sinne nach für einen Nebensatz = ἡμῶν μὴ ἀγαπησάντων, *Meyer*: „Darinnen besteht diese Liebe, dass, obgleich wir Gott nicht vorher geliebt hatten, er dennoch uns liebte"*); dies ist jedoch unrichtig; wie Joh. V. 7. gesagt hat, dass die Liebe ἐκ τοῦ θεοῦ ist, so will er auch hier hervorheben, dass die Liebe nicht in dem Menschen, sondern in Gott ihren Ur-

---

*) Aehnlich *a Lapide:* Hic caritatem Dei ponderat et exaggerat ex eo, quod Deus nulla dilectione, nullo obsequio nostro provocatus, imo multis injuriis et sceleribus nostris offensus, prior dilexit nos.

sprung hat; sie ist ursprünglich in Gott, in ihm nicht erst durch der Menschen Liebe hervorgerufen; die letztere ist vielmehr erst Ausfluss aus der göttlichen Liebe *), die betr. Worte οὐχ ὅτι dienen demnach dazu, die Liebe als etwas Göttliches zu markiren, nicht aber, wie *Düsterdieck* (der übrigens richtig erklärt) meint, dazu, hervorzuheben, dass „die Liebe Gottes zu uns eine durchaus unverdiente sei"; dies ist ein Gedanke, der erst aus der Aussage des Ap. abzuleiten ist *(Braune)*. — ἡμεῖς und αὐτός stehen sich nachdrucksvoll einander gegenüber. — καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ etc.) giebt den thatsächlichen Erweis des αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς an; auch hier ruht der Hauptakcent nicht auf ἀπέστειλε, sondern auf ἱλασμὸν etc., was dem ἵνα ζήσωμεν V. 9. entspricht, indem es den Grund der ζωή bezeichnet; zu ἱλασμόν vrgl. Kap. 2, 2. Die Aoriste ἠγαπήσαμεν, ἠγάπεσε, ἀπέστειλεν sind als historische Zeiten festzuhalten *(de Wette)*; durch das Perf. ἀπέσταλκεν V. 9. wird das Gesandtsein Christi schlechthin vergegenwärtigt, während der hier gebrauehte Aorist den Liebesakt Gottes in der Sendung des Sohnes erzählend darstellt *(Lücke)*.

V. 11. Folgerung aus V. 9. u. 10., wodurch die Ermahnung V. 7. motivirt wird. — Die (vorher geschilderte: οὕτως) Liebe Gottes zu uns verpflichtet uns (die Gläubigen), uns untereniander zu lieben. Das Verpflichtungsmoment liegt nicht bloss in dem Vorbilde der Liebesthat Gottes, sondern auch darin, dass wir durch sie Kinder Gottes geworden sind, und als solche *lieben*, wie Er *(Lücke)*. Doch ist dabei auch die Korrespondenz von ἡμᾶς und ἀλλήλους zu beachten; der Christ nämlich fühlt sich als ein Kind Gottes verpflichtet, seinen Bruder zu lieben, weil er weiss, dass Gott denselben liebt; wen aber Gott liebt, den kann Gottes Kind nicht hassen.

V. 12. Der Segen der Bruderliebe ist die volle Gemeinschaft mit Gott. — θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται) vrgl. V. 20. und Ev. Joh. 1, 18. Gegen die Meinung *Rickli's*, dass diese Worte in polemischer Berücksichtigung der Irrlehrer, welche vorgaben, Gott zu schauen d. h. ihn

---

*) Bei dieser Auffassung ist es keineswegs nothwendig, dass, wie *Baumg.-Crus.* meint, dem zweimaligen ὅτι eine verschiedene Bedeutung gegeben werde: „nicht als wenn — sondern darin, dass"; sondern beide Male hat ὅτι dieselbe Bedeutung, indem der Sinn ist: „es steht mit dem Wesen der Liebe nicht so, dass *wir* ursprünglich die Liebenden sind, sondern so, dass *Gott* ursprünglich der Liebende ist".

vollkommen zu erkennen, gesagt seien, macht *Lücke* mit Recht geltend, dass der Ap. in dem Falle das polemische Moment bestimmter ausgedrückt haben würde; τεθέαται bezeichnet hier überhaupt nicht das geistige Schauen oder die Erkenntniss (*Hornejus, Neander, Sander, Erdmann*), sondern das Sehen im eigentlichen Sinne des Wortes (*de Wette, Düsterd., Braune*). Diese Unsichtbarkeit Gottes) in welcher er unendlich über den Menschen erhaben ist, vrgl. 1. Tim. 6, 16.) betont Joh. hier aber nicht, um anzudeuten, dass wir Gott seine Liebe nicht unmittelbar, sondern nur durch die Liebe zu den *sichtbaren* Brüdern vergelten können (*Lücke, Ebrard*; ähnlich *Hornejus, Lange* u. A.), sondern um dadurch das folgende: ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει etc. desto mehr hervorzuheben, wie dies schon der *Scholiast* bei *Matthiä* andeutet, indem er paraphrasirt: ὁ ἀόρατος θεὸς καὶ ἀνέφικτος διὰ τῆς εἰς ἀλλήλους ἀγάπης ἐν ἡμῖν μένει; richtig erklärt *a Lap.*: licet eum non videamus, tamen, si proximum diligamus, ipse invisibilis erit nobis praesentissimus (so auch *de Wette, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg, Braune*); das hinzugesetzte πώποτε zeigt, dass τεθέαται als reines Perfekt gedacht ist, nicht „Vergangenheit und Gegenwart in sich begreift“ (*Lücke*); doch schliesst sich dem Gedanken, „dass niemand Gott jemals gesehen hat“, der weitere: „dass niemand ihn sehen kann“, stillschweigend an. Dass der Ap. die Stelle 2. Mos. 33, 20. im Sinne gehabt (*Sander*), ist um so unwahrscheinlicher, als Gedanke und Ausdruck verschieden sind. In Bezug auf die Gotteserscheinungen, von denen das A. T. 1. Mos. 12, 7. 17, 1. u. a. St. erzählt, sagt *Spener* mit Recht: „Alles solches war nicht das ansehen göttlichen wesens selbs, sondern einer angenommenen gestalt, dadurch sich dessen wesen abbildete“. — ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει) Mit diesen Worten wird der Segen der Bruderliebe angegeben: Mit der Bruderliebe ist die Gottesgemeinschaft verbunden, weil ja die Liebe aus Gott ist. Die Erklärung mehrerer Ausleger: wenn wir uns einander lieben, *so giebt sich darin zu erkennen*, dass Gott in uns sei“, schwächt den Gedanken des Apostels *). Allerdings soll hier nicht das

*) *Weiss* fordert diese Auffassung, weil „ja gezeigt werden soll, wie wir in der Bruderliebe das *sichtbare* Kennzeichen eines Daseins des an sich *unsichtbaren* Gottes haben“; unrichtig, denn 1) bedürfen die Christen keines sichtbaren Beweises für das Dasein des unsichtbaren Gottes, ist hier doch auch nicht von dem *Dasein* Gottes, sondern von dem Bleiben Gottes in uns u. s. w. die Rede; 2) zeigt die Konj. ἐάν, dass der Nebensatz die Bedingung angiebt, unter der das im Haupt-

Bleiben Gottes in uns als eine Folge oder Frucht unsrer Liebe zu einander dargestellt werden (wie *Frommann* S. 109 erklärt); aber eben so wenig das umgekehrte Verhältniss, sondern die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Momente, die einander *gegenseitig* bedingen (so auch *Braune*). *καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν) ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* ist h. nicht „die Liebe, die Gott zu uns hat" (*Calov*, *Spener*, *Russmeyer*, *Sander*, *Erdmann* u. A.), denn dazu passt nicht der Begriff *τετελειωμένη ἐστίν*, vrgl. V. 18., sondern die Liebe, die der Gläubige hat; *αὐτοῦ* kann aber entweder der *Gen: object.* sein (so die meisten Ausleger) oder der *Gen. subj.*, in letzterem Falle ist jedoch nicht mit *Socin.* zu erklären: ea dilectio, quam ipse Deus nobis praescripsit; auch nicht, was *Calvin* für möglich hält, caritas, quam Deus nobis inspirat, sondern: „*die Liebe, welche Gott inhärirt*" (die sein Wesen und *ἐξ αὐτοῦ* ist), diese aber als in den Gläubigen (*ἐν ἡμῖν*) wohnend, als die Seele ihres Lebens gedacht (so auch *Brückner* u. *Braune*). Diese Auffassung, bei der kein den allgemeinen Begr. der Liebe beschränkendes Objekt zu ergänzen ist (vrgl. V. 7. 8. 16. 18), verdient den Vorzug, weil die bestimmte Liebe zu Gott erst V. 19. erwähnt wird. Gänzlich unberechtigt behauptet *Ebrard*, dass *ἡ ἀγ. αὐτοῦ* „das gegenseitige Liebes*verhältniss* zwischen Gott und uns" bezeichne; vrgl. 2, 5.

V. 13. Das Erkennungsmerkmal für unsre Gemeinschaft mit Gott (*ἐν αὐτῷ μένομεν* entspricht dem vorhergehenden: *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ — ἐν ἡμῖν*) ist: *ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*, vrgl. 3, 24. Die Ausdrucksform *ἐκ τοῦ πνεύματος* (statt: *τὸ πνεῦμα*) erklärt sich daraus, dass das *πνεῦμα* Gottes die ganze Fülle des in den Gläubigen wirkenden Lebens Gottes ist, von dem jedem Einzelnen sein Theil gegeben wird. Auf die *διαίρεσις τῶν χαρισμάτων*, von der Paulus 1. Kor. 12, 4. 11. redet, ist der Ausdruck nicht zu beziehen. Zu vrgl. ist Apostelgesch. 2, 17.; in Bezug auf Christus heist es: *οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ πνεῦμα* Ev. Joh. 3, 34. Gegen die Meinung, dass unter *πνεῦμα* hier die „Liebe" oder dergleichen zu verstehen sei, sagt schon *Spener*: „es ist der Geist selbs, nicht aber nur seine gaben, die wir em-

---

satze Ausgesagte stattfindet; 3) ist die Ergänzung eines *γινώσκομεν* rein willkürlich.

pfangen"*). — ὅτι heisst nicht „wenn" (*Bmg.-Crus.*), denn Joh. setzt voraus, *dass* seine Leser gläubig und als solche gewiss des Geistes theilhaftig sind.

V. 14. 15. Dass die Liebe die Gemeinschaft mit Gott in sich trägt, hat seinen Grund darin, dass Gott die Liebe ist, und die Liebe von Gott stammt. Gottes Liebe aber ist offenbar geworden durch die Sendung des Sohnes, und diese wird durch die Apostel bezeugt, die ihn selber geschaut haben. Der letzte Gedanke, den V. 14. ausspricht, dient zur Einleitung des V. 15. folgenden Gedankens, wodurch das gläubige Bekenntniss (und demnach der Glaube) als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott also auch der wahren Liebe bezeichnet wird. — καὶ ἡμεῖς) Mit ἡμεῖς bezeichnet Joh. hier sich selbst und seine Mitapostel; vrgl. V. 6. τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν) vrgl. Kap. 1, 1. 2. τεθεάμεθα drückt das unmittelbare Schauen (Ev. Joh. 1, 14.), nicht die durch Andere vermittelte Erkenntniss aus. Dass der Vater den Sohn gesendet, haben die Apostel gesehen, sofern sie diesen selbst — und zwar nicht bloss dem Fleische nach, sondern als den μονογενὴς παρὰ πατρὸς — geschauet haben. Dem τεθεάμεθα entspricht der damit eng verknüpfte Begriff: μαρτυροῦμεν, was die eigne unmittelbare Erfahrung voraussetzt; vrgl. Ev. Joh. 1, 34. — Das Objektdes Zeugnisses ist: ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου; vrgl. hiezu V. 9. 10.; durch σωτῆρα τ. κ. wird der Zweck der Sendung angegeben, der sich nicht auf einzelne Erwählte, sondern auf die Gesammtheit der Sünder (vrgl. Kap. 2, 2. und Ev. Joh. 3, 16.) bezieht V. 15. Zu ὁμολογήσῃ vrgl. V. 2. Das Objekt des Bekennens ist: ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; dies ist es gerade, was die Antichristen leugnen; vrgl. hiezu V. 2. u. 3. — Unrichtig erklärt *Weiss:* „Wer in diesem Bekenntniss bleibt, an *dem sieht man*, dass Gott in ihm ist"; das „an dem sieht man" ist rein eingetragen.

V. 16. Der Anfang dieses Verses: καὶ ἡμεῖς ist zwar gleichlautend mit dem Anfang von V. 14., allein hier sind mit ἡμεῖς nicht bloss die Apostel (*Myrberg*) gemeint, da

*) Mit Unrecht benutzt *Weiss* diese Stelle zum Beweise dafür, dass, während *Jesus* den h. Geist als persönliches Wesen gedacht habe, *Joh.* sich diese Vorstellung *noch nicht vollständig* angeeignet habe, denn wenn auch zuzugeben ist, dass mit dem h. gebrauchten Ausdrucke die Persönlichkeit des Geistes nicht markirt ist, so steht er derselben doch keineswegs entgegen. Uebrigens giebt *Weiss* selbst zu, dass die Stelle: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια (Kap. 5, 6.) auf die Persönlichkeit des Geistes hinweise.

sonst auch ἐν ἡμῖν nur auf diese zu beziehen wäre und ein h. unpassender Gegensatz zwischen den Aposteln und den Lesern aufgestellt würde, sondern es steht h. in allgemeinerem Sinne (so die meisten Ausleger), worauf auch die Verbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden hinweist. — Zu ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν vrgl. Joh. 6, 69. Da das Objekt des Glaubens uns zuvor bekannt, also Gegenstand der Erkenntniss geworden sein muss, ehe wir es im Glauben ergreifen können, andrerseits aber die Erkenntniss erst im Glauben das uns bestimmende Princip des Lebens wird und sich diese beiden Momente im christlichen Leben fortwährend gegenseitig bedingen, so kann eben so wohl die Erkenntniss dem Glauben, wie hier, als auch der Glaube der Erkenntniss, wie Joh. 6,69. vorangestellt werden *). — τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν) ist nicht mit *Wilke* (Hermeneutik des N. T. II., S. 64) zu erklären: „die Liebe, welche Gott in uns hat, d. h. als eine uns inwohnende“, oder mit *Ebrard:* „Gottes Lieben, das er in uns übt d. h. die Liebe, die er in uns entzündet hat, mittelst deren als seinem eignen Wesen er in uns wirksam ist“, denn die Verba ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν zeigen, dass hier nicht von etwas Subjektiven, also nicht von unsrer Liebe (die nur, sofern sie Ausfluss der göttlichen Liebe ist, als die Liebe, die Gott in uns hat, bezeichnet wird), sondern von etwas Objektiven, also von der Liebe Gottes, die sich in der Sendung seines Sohnes zur Versöhnung unsrer Sünden manifestirt hat, die Rede ist; ἐν steht hier eben so, wie V. 9. Die folgenden Worte: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ etc., die sich eng an das unmittelbar Vorhergehende anschliessen, bilden den Schlussstein des Bisherigen, indem darin die einzelnen Gedanken desselben zusammengefasst sind. — Zu ὁ θεὸς ἀγ. ἐστί s. V. 8. — καὶ ὁ μένων etc. ist die Folgerung aus dem Gedanken, dass Gott Liebe ist, nämlich so, dass alle wahre Liebe von ihm stammt. Der Begr. der Liebe ist hier nicht auf die *Bruder*liebe (V. 12. ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) zu beschränken, sondern (wie auch *Düsterd.*, *Braune* u. *Weiss***) be-

*) *Lücke:* „Der wahre Glaube ist nach Joh. ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntniss eine gläubige. Beide zusammen bilden die volle christliche Ueberzeugung, so dass Joh., will er diese recht stark ausdrücken, beides zusammenstellt, wobei es gleichgültig ist, ob das eine oder andere voransteht“. Vrgl. auch *Neander* z. d. St. und *Köstlin*: der Lehrbegr. des Ev. etc. S. 63 ff. 215 ff.

**) Mit Unrecht behauptet übrigens *Weiss*, dass „auch h. nicht das Sein in Gott von der Liebe, sondern die Liebe von dem Sein in Gott abhängig gemacht werden soll“.

merken) ganz allgemein zu fassen *). Die Idee der Gemeinschaft mit Gott ist hier eben so ausgedrückt, wie V. 15. Wenn Joh. dieselbe einmal von dem Bekenntniss und dann von der Liebe abhängig macht, so erklärt sich dies daraus, dass ihm beide, Bekenntniss und Liebe, die Ausstrahlungen des Glaubens sind, mittelst dessen sich die Geburt aus Gott vollzieht.

V. 17. Nachdem der Ap. V. 16. gesagt hat, dass *wer in der Liebe bleibe* (also kein Anderer), mit Gott Gemeinschaft habe, weist er nun darauf hin, worin sich die Liebe als eine vollendete erzeige; der Gedanke dieses Verses knüpft sich demnach an das vorhergehende ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ an. — ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν) Mehrere Ausleger *Luther*, *Calvin*, *Spener*, *Grotius*, *Hornejus*, *Calov.*, *Bengel*, *Semler*, *Sander*, *Besser*, *Ewald* u. A. verstehen unter ἡ ἀγάπη: „die Liebe Gottes zu uns", indem sie μεθ' ἡμῶν = εἰς ἡμᾶς und τετελείωται von der vollkommnen Erweisung der Liebe Gottes erklären; *Grotius:* hic est summus gradus dilectionis Dei erga nos **). Diese Auffassung hat jedoch den Gedankenzusammenhang gegen sich, denn sowohl V. 16. ist bei: ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, als auch V. 18. bei: ὁ φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ unter ἀγάπη die Liebe des Menschen, die in uns wohnende Liebe, gemeint, vrgl. auch V. 12., darum muss auch h. ἀγάπη, mit *Estius*, *Socin*, *Lange*, *Lücke*, *de Wette*, *Neander*, *Gerlach*, *Düsterdieck*, *Braune* u. A., von dieser Liebe verstanden werden; τετελείωται steht in demselben Sinne, wie τετελειωμένη ἐστιν V. 12.; vrgl. auch V. 18.: ἡ τελεία ἀγάπη. — Durch μεθ' ἡμῶν wird nicht das Objekt der Liebe bezeichnet, denn μετά ist nicht = εἰς, sondern es heisst: „*bei*" ***); entweder gehört es zu dem Verbum:

---

*) Eine fremde Beziehung trägt *Ebrard* ein, indem er zu dem μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ auch das „Bleiben in der Liebe Gottes zu uns, im Glauben an Gottes Liebe" rechnet; auch *Erdmann* erklärt unrichtig: τῷ μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ eadem animi nostri ad caritatem Dei relatio denotatur, quae verbis ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν significatur. Hätte der Ap. dies gemeint, so würde er zu ἀγάπῃ als nähere Bestimmung τοῦ θεοῦ hinzugefügt haben. Vrgl. Ev. Joh. 15, 10.

**) *Sander:* „*Sie ist vollendet* soll nur heissen: diese Liebe Gottes, die sich erwiesen in der Sendung des Sohnes, erweiset sich in ihrer Macht und Herrlichkeit darin, dass sie als die alles überwindende uns dahin bringt, dass wir etc." — *Calov.*: Perficitur dilectio Dei in nobis, non ratione sui, sic enim absolute perfecta est, sed ratione nostri, non quoad existentiam, sed quoad experientiam.

***) Demnach ist ἡ ἀγ. μεθ' ἡμῶν weder = ἡ ἀγ. (τοῦ θεοῦ) εἰς ἡμᾶς; noch = ἡ ἀγάπη (ἡμῶν) εἰς ἀλλήλους, wie *Lücke* in d. 1. Ausg.

„die Liebe ist bei uns darin vollendet" (*Lücke*, *de Wette*, *Düsterdieck*, *Braune* u. A.; *Erdmann*, der μετά = ἐν erklärt); oder zu ἀγάπη: „die bei uns seiende (waltende) Liebe ist u. s. w." Bei der ersten Konstr. erscheint der Zusatz ziemlich müssig; auch wäre dann die Stellung vor ἡ ἀγάπη natürlicher. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist die, dass die Liebe von Gott gekommen (denn alle Liebe ist ἐκ τοῦ θεοῦ) bei den Gläubigen Wohnung gemacht hat. Auch hier steht ἡ ἀγάπη ohne nähere Bestimmung, wie V. 16. und ist demnach nicht auf ein bestimmtes Objekt zu beschränken (so auch *de Wette*, *Düsterd.*, *Braune*); es ist also weder bloss: „die Liebe *zu den Brüdern*" (*Socin*, *Lücke* *) u. A.), noch auch bloss „die Liebe *zu Gott*" (*Lange*, *Erdmann*) gemeint; nicht unrichtig erklärt *Bmg.-Crus.* den Begriff durch „die *Liebesgesinnung*"; nur ist dabei nicht zu vergessen, dass die wahre Liebe nicht bloss *Gesinnung*, sondern zugleich *Thätigkeit* ist; vrgl. Kap. 3, 18. — ἐν τούτῳ bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, weder auf das Bleiben in der Liebe, noch auf das Gemeinschaftsverhältniss mit Gott, sondern auf das Folgende; jedoch nicht auf ὅτι etc., wie *Beza* *), *Grotius* u. A. unter Annahme einer Trajektion meinen, sondern auf ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Aus V. 18. nämlich ergiebt sich, dass die Haupttendenz des Ap. ist, hervorzuheben, dass die vollkommne Liebe (ἡ τελεία ἀγάπη

---

erklärt („unsere Liebe unter uns d. h. unsere gegenseitige Liebe"); noch weniger zu rechtfertigen ist die Erklärung von *Rickli*: „die gegenseitige Liebe zwischen Gott und den Gläubigen"; da Joh. nie Gott und Menschen in ἡμεῖς zusammenfasst. Wenn *Ebrard* dies zugebend doch die Erkl. *Rickli's* dem Sinne nach aufrecht erhalten will, indem er „die Liebe Gottes mit uns" durch „die Liebe, die zwischen Gott und uns besteht" erklärt, so ist dies rein willkürlich, denn wenngleich μετά öfters gebraucht wird, um eine *Wechselwirkung* (s. *Winer* S. 336 VII. S. 352 f.) zu bezeichnen, so ist doch diese Beziehung h. unpassend, da nicht *Gott* und *wir*, sondern die *Liebe* und *wir* zusammengestellt sind; auch ist die Ergänzung von τοῦ θεοῦ bei ἡ ἀγάπη höchstens dann zu rechtfertigen, wenn durch μεθ' ἡμῶν der Gegenstand angegeben würde, auf den sich die Liebe bezieht, was aber sprachlich unmöglich ist. Bezeichnet ἡ ἀγάπη, wie *Ebrard* will, nicht die Liebe, sondern das Liebes*verhältniss*, so kann ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν nur „das unter uns stattfindende Liebesverhältniss" heissen; dieser Begriff passt aber, wie *Ebrard* mit Recht sagt, nicht in den Kontext.

*) Nach *Bertheau's* Bemerkung in der 3. Aufl. des Komm. von *Lücke* (S. 364) hat *Lücke* jedoch in dem Hefte vom J. 1851 ἡ ἀγάπη erklärt: „die Bruderliebe zusammengeschlossen mit der Liebe zu Gott".

**) *Beza's* Erklärung lautet: Charitas adimpletur in nobis per hoc quod qualis ille est, tales et nos simus in hoc mundo, ut fiduciam habeamus in die judicii.

V. 18.) frei von Furcht ist, oder dass derjenige, der vollkommen in der Liebe (*τετελειωμένος ἐν τῇ ἀγάπῃ*) ist, keine Furcht empfindet, sondern zuversichtlichen Muth (*παῤῥησία*) hat; der Gedanke *dieses* Verses ist kein andrer, als der, dass die Liebe bei uns darin ihre Vollendung hat, dass sie uns mit solcher *παῤῥησία* erfüllt; der mit *ἵνα* beginnende Satz enthält demnach den Hauptgedanken, dem sich das folgende *ὅτι* subordinirt. Zwar ist die Verbindung *ἐν τούτῳ* — *ἵνα* (statt *ὅτι* V. 9. 10. und öfters) auffallend, allein gerade bei Johannes ist die Absichts-Partikel *ἵνα* nicht selten als Objekts-Partikel gebraucht; auch findet sich dieselbe Verbindung Ev. Joh. 15, 8. (anders freilich *Meyer* z. d. St.); vrgl. Kap. 3, 10. 23. *αὕτη* — *ἵνα* (Ev. Joh. 17, 3.); durch *ἵνα* wird das *παῤῥησίαν ἔχειν* als das Ziel markirt, nicht „das Gott bei der Vollendung der Liebe bei uns hat" (*Braune*), sondern zu welchem die *ἀγάπη* in ihrer Vollkommenheit gelangt (*Düsterdieck*). Zu *παῤῥησίαν ἔχειν* vrgl. Kap. 2, 28.*). — Die *ἡμέρα τῆς κρίσεως* ist der Tag, *ὅταν φανερωθῇ Ἰησοῦς Χριστός* 2, 28. Die Präposition *ἐν* ist nicht = *εἰς* zu erklären und *ἔχωμεν* ist nicht futurisch zu fassen (*Ewald*: „dass wir — haben sollen"); die Schwierigkeit, dass etwas Zukünftiges (das Verhalten am Gerichtstage) als Merkmal der vollkommnen Liebe in der Gegenwart (*τετελείωται* ist nicht als Futur. exactum zu fassen, sondern als Perfectum: „ist vollkommen gemacht worden, oder ist vollkommen geworden" = „ist vollkommen") gelten soll, hebt sich bei der Annahme, dass in *ἐν* die *παῤῥησία*, die der Gläubige am Gerichtstage haben wird und die er jetzt schon bei dem Gedanken an das Gericht hat, in eins susammengefasst ist, was bei Johannes um so leichter ge-

*) In Luther's Uebers. ist *παῤῥησία* h., wie auch sonst öfters durch „*Freudigkeit*" übersetzt; dies ist nicht ein von „Freude" abgeleitetes Wort, sondern das altdeutsche Wort: „*Freidikeit*" (von „freidic, fraidig") = Uebermuth, Keckheit, Zuversicht (vrgl. *Vilmar's* pastoral-theol. Blätter 1861. Heft 1 u. 2. S. 110 ff.); in den älteren Ausgaben ist es bald „freydickeyt" (Wittenb. Ausg. 1525), bald „freidigkeit" (1530), bald „freydigkeit" (Nürnb. Ausg. 1524), aber schon 1537 (in einer Strassb. Ausg.) „freudigkeit" geschrieben. In welchem Sinne *Luther* das Wort gemeint hat, geht deutlich aus einer Predigt über 1. Joh. 4, 16—21. (s. d. Ausg. von *Plochmann* Bd. 19. S. 383.) hervor, wo es heisst: „— so will er, dass der Glaube sich so beweisen soll, auf dass — — wenn der jüngste Tag daher kommt, dass du könnest einen *Trotz* haben und bestehen". Zu bemerken ist auch, dass Luther solche hebr. und griech. Wörter, welche den Begr. der Freude in sich haben, nie durch jenes Wort, sondern durch „froh", „fröhlich", „Freude" übersetzt hat.

schehen konnte, als ihm der Gerichtstag nicht in weiter Ferne lag, sondern schon im Anbrechen begriffen war (Kap. 2, 18.). Die zukünftige παῤῥησία ist ihm in seiner Liebe schon eine gegenwärtige; ähnlich *de Wette, Sander, Besser**). — Die folgenden Worte: ὅτι καθὼς — τούτῳ dienen zur Begründung des voraufgehenden Gedankens. Unter ἐκεῖνος ist nicht mit *Augustin*, *Beda*, *Estius*, *Lyranus*, *Castalio* u. A. *Gott*, sondern mit den meisten Auslegern *Christus* zu verstehen, auf den auch der Begriff: ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως hinweist. — Die Vergleichung (καθώς) bezieht sichnicht auf das εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, so dass der Sinn wäre: „wie Christus in dieser Welt ist, so sind auch wir in dieser Welt", denn 1, Christus ist nicht mehr in dieser Welt (vrgl. Ev. Joh. 17, 11.) nnd 2, darin, dass wir in dieser Welt sind, liegt kein Grund der παῤῥησία am Tage des Gerichtes; durch καθώς — καὶ wird vielmehr die *Gleichheit der Beschaffenheit* hervorgehoben, wie 2, 6., wo καθώς sich nicht auf den Begr. περιπατεῖν an sich bezieht, sondern auf die Beschaffenheit des Wandels, so dass zu erklären ist: „wie Christus beschaffen ist, so sind auch wir beschaffen"; in dem 2. Gliede ist οὕτως zu ergänzen, wie 1. Kor. 8, 2. Ephes. 4, 17. 21. Was für eine Beschaffenheit gemeint sei, muss sich aus dem Kontext ergeben; gänzlich willkürlich ist es, die Gleichheit in der Versuchbarkeit *(Rickli)* oder in den Leiden Christi *(Grotius)* oder darin zu finden, dass Christus zwar in, aber nicht von der Welt war *(Sander)*, denn davon ist in dem Kontexte überall nicht die Rede; unstatthaft aber ist es auch, als die nähere Bestimmung des καθώς die δικαιοσύνη *(Düsterdieck)* oder die Kindschaft Gottes *(Lücke*: „wie Christus der Sohn Gottes ist, so sind auch wir Kinder Gottes") anzusehen, denn auch diese Begriffe treten im Kontexte nicht hervor; vielmehr ist auf ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ zurückzugehen und das καθώς demnach auf die *Liebe* (so schon *Lorinus*: „reddit nos charitas Christo similes at conformes imagini filii Dei"; *Bengel*, *de Wette*,

---

*) *Braune* leugnet, während er im Einzelnen richtig erklärt, dass h. jene beiden Momente zusammengefasst zu denken seien; jedoch ohne auf die in dem Ausdrucke liegende Schwierigkeit einzugehen. *Ebrard* giebt den Sinn der Worte unrichtig so an: „Darin, dass der *Wille* Gottes, dass wir am Tage des Gerichts Zuversicht haben sollen, sich uns innerlich kund thut und als eine Macht (der Zuversicht) in uns (schon jetzt) erweist, zeigt sich das Liebesverhältniss Gottes mit uns als ein vollendetes". Wie viele dem Kontexte fremde Momente sind hier eingetragen!

Ewald, *Myrb.*, *Braune* u. A. *)) zu beziehen, so dass der Sinn ist: „wenn wir in der Liebe leben, so fürchten wir das Gericht Christi nicht, weil wir dann ihm gleich sind und er uns also nicht verurtheilen kann **). Das Präsens ἐστί ist als solches festzuhalten und nicht ins Präteritum umzusetzen (*Oecum.*: ὡς ἐκεῖνος ἦν ἐν τῷ κόσμῳ ἄμωμος καὶ καθαρός). Die Liebe ist das ewige Wesen Christi; vrgl. Kap. 3, 7.: καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Durch die Schlussworte: ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, die nicht zu ἐστι, sondern *nur* zu ἐσμεν gehören, wird betont, dass wir uns noch *in der irdischen Welt* (κόσμος οὗτος ist kein ethischer Begriff) befinden, während Christus bereits aus derselben in den Himmel eingegangen ist.

V. 18. dient zur Bestätigung des voraufgehenden Gedankens, dass die Liebe ihre Vollendung in der παῤῥησία habe. — φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ) Der Gedanke

---

*) Nur die Beziehung des καθώς auf die Liebe ist die vom Kontexte gebotene, weshalb es nicht zutreffend ist, wenn man die Liebe nur als ein einzelnes Moment in der von dem Ap. h. gemeinten Gleichheit der Gläubigen mit Christus denkt, wie dies z. B. von *Lücke* geschieht. *Erdmann* legt den Hauptakcent nicht sowohl auf die Liebe, als auf die — in der Liebe statthabende — Gemeinschaft mit Gott; allein durch καθώς — ἐστι wird nicht ein Verhältniss, sondern eine Beschaffenheit angedeutet.

**) *Ebrard* kommt in seiner Auslegung zu keinem sichern Resultat; da ihm bei seiner Voraussetzung, dass der Schwerpunkt des tertii comparationis in den Worten ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ liegt, das Präsens ἐστί anstössig ist, so würde er am liebsten statt ἐστί „οὕτως“ conjekturiren, allein „weil eine gute Polizei auf dem Gebiete der bibl. Exegese eine solche Konjektur schwerlich verstatten wird“, meint er, bleibe nichts anderes übrig, als entweder anzunehmen, dass ἐστί (im Sinne eines Praes. histor.) als „ein gleichgültiges, tonloses Wort beigesetzt sei“, oder das καθώς ἐκ. ἐστιν darauf zu beziehen, dass Christus auch jetzt „noch sich *gewissermassen* — nämlich in der Gemeinde, die sein Leib ist — in der argen Welt befindet“. *Ebrard* hält die zweite Vermuthung für die richtigere und giebt darnach den Sinn so an: „Wir sehen mit Zuversicht dem Gerichte entgegen, denn so wie jener (in seiner Gemeinde) von der argen Welt (heute noch) verfolgt wird, so sind auch wir in dieser Welt (wie Lämmer unter den Wölfen)“ (!). Ohne Grund behauptet *Ebrard* gegen die im Texte gegebene Erklärung, „dass dabei ein οὕτως nicht fehlen dürfte, ja dass selbst dies nicht genügen würde, sondern es heissen müsse: ὅτι οἷος ἐκεῖνός ἐστι, τοιοῦτοι καὶ ἡμεῖς ἐσμεν und dass selbst dann die Stelle noch dunkel genug bliebe“; und „dass ἐν τ. κ. τ. dabei fast als ganz überflüssig und fremdartig erscheint“. Gegen die Ausstellung, dass „unsre Zuversicht vor dem Gerichte sich unmöglich auf unsere Aehnlichkeit mit Christo, sondern nur auf Gottes in Christo erschienene Liebe gründen könne“, entscheidet, dass Joh. auch sonst gerade die παῤῥησία von *unserm* Verhalten abhängig macht, vrgl. 2, 28. 3, 21.

ist ganz allgemeiner Art: „wo Liebe ist, ist keine Furcht„ (*Ebrard*), φόβος ist demnach nicht speciell die Furcht *vor Gott*, und unter ἀγάπη nicht speciell die Liebe *zu Gott* zu verstehen, doch ist dieser allgemeine Gedanke h. allerdings in Berücksichtigung des Verhältnisses zu Gott ausgesprochen. Gänzlich verfehlt ist es, ἀγάπη h. — mit *Calvin, Calov, Flacius, Spener* u. A. — als „die Liebe Gottes zu uns“ zu erklären*); unrichtig aber auch, darunter speciell mit *Lücke* u. A. die Bruderliebe zu verstehen **). — Die Präposition ἐν ist nicht = „bei“ (*à Mons:* ne se trouve avec la charité); richtig *Luther:* „Furcht ist nicht in der Liebe“; d. h. sie ist kein Moment in der Liebe, sie ist ihr etwas durchaus Fremdes, das nur ausser ihr ist. Durch die folgenden Worte: ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον wird der vorhergehende Gedanke bestätigt und erweitert: die Liebe hat die Furcht nicht nur nicht in sich, sondern sie duldet dieselbe auch nicht neben sich, wo sie einzieht, da muss die Furcht weichen. Das Adjektiv τελεία umschreibt *Beza* ungenügend durch: sincera, opposita simulationi; nicht die Liebe in ihren ersten Anfängen, die noch schwache Liebe, sondern die Liebe in ihrer Vollendung ist es, welche die Furcht gänzlich vertreibt. Der Grund, warum die Liebe die Furcht nicht neben sich leidet, ist: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Das Wort κόλασις (ausser h. nur Matth. 25, 46.; vergl. Weish. Sal. 11, 14. 16, 2. 24. 19, 4.) hat immer die Bedeutung „*Strafe*“ (auch LXX. Ezech. 14, 3. 4. 7. 18, 30. 44, 12, unrichtige Uebers. von מִכְשׁוֹל); hält man diese Bedeutung strenge fest, so kann jener Ausspruch nur heissen: die Furcht *hat Strafe*, wobei das, was sie zu erwarten hat, als ihr inhärirend gegedacht wird, wie man entgegengesetzt sagen könnte: ἡ ἀγάπη ἔχει ζωὴν αἰώνιον (dies als die zukünftige Seligkeit gedacht, wie Matth. 25, 46); der Gedanke hat nichts gegen

---

*) *Calov.* erklärt charitas divina, *quae apprehensa per fidem*, omnem servilem timorem expellit, wodurch offenbar eine dem Kontexte fremde Beziehung eingetragen wird.

**) Zur Rechtfertigung dieser Erklärung beruft sich *Lücke* auf die Worte: ἔξω βάλλει τὸν φόβον, indem er bemerkt: „von der Liebe zu Gott in ihrer Vollendung kann nicht gesagt werden, sie stosse die Furcht vor Gott aus, denn sie hat sie gar nicht“. Allein Joh. sagt auch nicht, dass die Liebe die Furcht *aus sich* ausstosse, sondern der Gedanke ist vielmehr: sie vertreibt die Furcht aus dem Herzen, in welchem dieselbe wohnt, ehe *sie* (die Liebe) ihren Einzug hält. Sollten ἀγάπη und φόβος verschiedene Beziehungen haben, so hätte der Ap. dies sicher angedeutet.

sich, da die Furcht, als im Unglauben wurzelnd, selbst strafwürdig ist, und darin der Grund liegt (ὅτι), warum die vollkommene Liebe die Furcht austreibt*). Mehrere Ausleger erklären jedoch κόλασις durch „Pein", unter der Annahme, dass „hier causa pro effectu stehe" (*Ebrard*), oder dem Begriffe entsprechender durch: „Strafpein" (*Besser*, *Braune*, so auch früher in diesem Komment.); ähnlich erklärt *Lücke* κόλασις = „Strafbewusstsein". Der sich dann ergebende Gedanke ist an sich zwar richtig, denn „*sachlich* zeigt sich dieses Haben der κόλασις allerdings in dem Bewusstsein oder der Pein der Erwartung der Strafe" (*Brückner*), aber eine solche Umdeutung des Begriffes κόλασις lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Der folgenden Satz: ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ, der sich nicht an den Nebensatz, ὅτι ὁ φόβος etc., sondern an den voraufgehenden Hauptsatz anschliesst, enthält keine Folgerung aus diesem (δὲ ist nicht = οὖν), sondern drückt denselben Gedanken in negativer Form (daher die Verbindung mit δὲ) aus (so auch *Braune*); nur mit dem Unterschiede, dass was dort in objektiver Weise ausgesprochen ist, hier eine subjektive Fassung erhält. Dass der Ap. in diesem Verse keine andere Furcht im Auge hat, als die, von der Paulus Röm. 8, 15. sagt: οὐκ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, also nicht die in dem Bewusstsein der Herrlichkeit Gottes begründete kindliche Scheu vor Gott, welche ein wesentliches Moment der Liebe zu Gott bildet, bedarf keines Beweises**). Die Konjekturen von *Grotius:* statt κόλασιν: κόλουσιν (i. e. mutilationem: so dass der Sinn ist: „metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet, ne se exserat") und statt φοβούμενος: κολουόμενος („qui mutilatur aut impeditur in dilectione, is in ea perfectus non est"); und die von *Lamb. Bos:* statt

---

*) Unnöthig ist es, das Abstractum (ὁ φόβος) pro Concreto (ὁ φοβούμενος) zu'nehmen, wie *de Wette* und *Düsterd.* thun; unrichtig erkl. *de Wette* ἔχει durch: „empfängt" und *Baumg.-Crus.* durch: „hält fest, tenet, denkt daran, nämlich an Strafe" (so dass der Sinn ist: „Furcht weiss nichts von Milde, Liebe").

**) Dass auch die Furcht, die der Ap. meint, in der Entwickelung des geistlichen Lebens ihre nothwendige Stelle hat, hebt *Augustin* treffend hervor: Timor quasi locum praeparat charitati. Si autem nullus timor, non est qua intret charitas. Timor Dei sic vulnerat quomodo medici ferramentum. Timor medicamentum, charitas sanitas. Timor servus est charitatis. Timor est custos et paedagogus legis, donec veniat charitas. — Die verschiedenen Stufen giebt *Bengel* so an: varius hominum status: sine timore et amore; cum timore sine amore; cum timore et amore; sine timore cum amore.

κόλασιν, κώλυσιν sind nicht nur unnütz, sondern rauben dem Gedanken des Ap. auch seine eigenthümliche Schärfe.

V. 19. ἡμεῖς ἀγαπῶμεν) Nach dieser Lesart. (om. αὐτόν) ist ἀγαπᾶν h. in derselben umfassenden Weise, wie V. 16. ἀγάπη zu nehmen (*Düsterdieck, Myrberg**), *Ebrard)*, und nicht auf die „Bruderliebe" *(Lücke)* zu beschränken. — ἀγαπῶμεν wird in Analogie von V. 7.: ἀγαπῶμεν, V. 11.: ὀφείλομεν von *Hornejus, Grotius, Lorinus, Lange, Lücke, de Wette-Brückner, Bmg-Crus., Sander, Besser, Düsterdieck, Myrberg* u. A. als imperativischer Konjunktiv gefasst; allein richtiger möchte es sein, diesen Vers eben so, wie V. 17. als Aussage des thatsächlichen Verhaltens der wahren Christen, denen V. 20. in ἐάν τις εἴπῃ der Scheinchrist gegenübergestellt wird, anzusehen und ἀγαπῶμεν demnach mit *Beza, Socin, Spener, Bengel, Rickli, Neander, Ebrard, Hofmann* (Schriftbew. II. 2. S. 338), *Braune* u. A. für den Indikativ zu halten, wofür auch das voranstehende ἡμεῖς spricht. — Der Grund des ἡμεῖς ἀγαπῶμεν wird durch ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς angegeben, wobei der Hauptakcent auf πρῶτος liegt, vergl. V. 9. 10.

V. 20. — Kap. 5, 1. Nachweis des nothwendigen Zusammenseins der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Brüdern. Der Mangel der letztern zeugt für den Mangel der erstern; wo die Liebe zu Gott ist, kann auch die Bruderliebe nicht fehlen.

V. 20. Dieser Vers zerfällt in zwei Theile, indem der zweite Theil den Gedanken des ersten begründet. — ἐάν τις εἴπῃ) Dieselbe Gedankenform, wie Kap. 1, 6. ff. — ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν) ὅτι steht, wie öfters, im Anfang der direkten Rede. — καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ) Dem μισῇ entspricht hernach: ὁ μὴ ἀγαπῶν, vrgl. Kap. 3, 14. 15. *Spener:* „nicht bloss mit wirklichem hass zuwider, sondern ihn auch nicht recht nach der wahrheit liebend". Hassen ist der positive Ausdruck für: „nicht lieben" (so auch *Braune*). — ψεύστης ἐστίν) s. Kap. 1, 6. Die Wahrheit, dass wer seinen Bruder hasst (oder: nicht liebt), auch Gott nicht liebe, begründet der Ap. durch den Gegensatz von ὃν ἑώρακε und ὃν οὐχ ἑώρακεν, wodurch die *Sichtbarkeit* des Bruders der *Unsichtbarkeit* Gottes gegenübergestellt wird; das Perfectum bezeichnet den dauernden Zustand; vrgl. V. 12. Ev. Joh. 1, 18., *Lücke:* ἑωρακέναι =

---

*) *Myrberg* bemerkt: totum genus amoris hic proponitur; sed ubi totum genus amoris nuncupatur, ibi mens ante omnia fertur ad considerationem amoris erga Deum.

„vor Augen haben“; *a Lapide:* „vidit et assidue videt“. Mit Unrecht legt *Socin* einen gewissen Nachdruck auf das Präteritum, indem er sagt: quandoquidem satis est ad amorem per cognitionem alicujus erga illum excitandum, quod quis ipsum aliquando viderit; nec necesse est, ut etiam nunc illum videat. Die Voraussetzung für die Schlussfolgerung des Ap. ist, dass das Sichtbare — als das der Anschauung unmittelbar gegebene Objekt — leichter geliebt wird, als das Unsichtbare. Schon der natürliche Mensch wendet sich dem Sichtbaren mit Liebe zu*), während die Liebe zu Gott, als dem Unsichtbaren, eine Erhebung des Herzens bedingt, deren nur der Erlöste fähig ist. So ist die Bruderliebe das Leichtere, die Liebe zu Gott das Schwerere. Wer daher jene verleugnet, in dem hat diese gewiss keinen Raum. Hiemit steht die Wahrheit, dass die Liebe zu Gott die Bedingung für die christliche Bruderliebe ist, nicht in Widerspruch, da diese, als die Verklärung der natürlichen Liebe, ihre nothwendige Basis in der uns von Natur eignen Zuneigung zu dem sichtbaren Bruder, der unsers Gleichen ist, hat. Unnöthig ist es deshalb, ein Gewicht auf Momente zu legen, die der Apostel h. ganz unberührt lässt, wie dies von *Calvin* (dem *Sander*, *Ebrard* u. A. beistimmen) geschieht, indem er sagt: Apostolus hic pro confesso sumit, Deum se nobis in hominibus offerre, qui insculptam gerunt *ejus imaginem;* Joannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis Deum se amare dicat, et *ejus imaginem*, quae ante oculos est, negligat**); und von *de Wette* in seiner Erklärung: „der Bruder ist der sichtbare empirische Gegenstand der Liebe,

---

*) *Oecumenius:* ἐφελκυστικὸν γὰρ ὅρασις ἀγάπην. *Hornju*[illegible] Sicut omnis cognitio nostra communiter a sensu incipit, ita amor quoque, unde facilius et prius amatur, quod facilius et promptius cognoscitur. Aehnlich *Luther*, *Calovius* u. A.; vrgl. auch den Ausspruch von *Gregor* (Homil. XI. in Evang.): Oculi sunt in amore duces; und *Philo* (ad Decalog.): ἀμήχανον εὐσεβεῖσθαι τὸν ἀόρατον ὑπὸ τῶν εἰς τοὺς ἐμφανεῖς καὶ ἐγγὺς ἀσεβούντων.

**) Der Einwand *Ebrard's*, dass „es nicht leichter sei, eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich z. B. *gekränkt* hat, zu lieben, als eine Person, die ich noch gar nicht gesehen habe“, erledigt sich dadurch, dass der Ap. h. auf das Verhalten der uns sichtbar gegenüberstehenden Personen, wodurch das natürliche Gefühl der Liebe gegen unsers Gleichen vernichtet und in Hass umgewandelt wird, ganz und gar nicht reflektirt. Da der Ap. die Momente der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit gegenüberstellt, so ist es um so willkürlicher h. eine Beziehung auf die imago Dei einzutragen, als diese nicht etwas Sichtbares, sondern etwas Unsichtbares — nicht Gegenstand des Sehens, sondern des Glaubens — ist.

während Gott der ideale unsichtbare Gegenstand auf reale Weise *nur in jenem* geliebt werden kann". Durch die Frageform: πῶς δύναται ἀγαπᾷν (vrgl. Kap. 3, 17.) und die Voranstellung des Objektes: τὸν θεὸν etc. gewinnt der Ausdruck an Lebendigkeit und Schärfe. — πῶς δύναται soll nicht heissen: „wie kann er dazu gelangen?" sondern: „wie kann man annehmen, dass er liebe?" (*Bmg.-Crus.*). *Bengel:* sermo modalis: impossibile est, ut talis sit amans Dei, in praesenti.

V. 21. Alterum argumentum cur amare proximum (oder richtiger: fratrem) debeamus: quia Deus id praecepit (*Grotius*). — καὶ) nicht = „und doch" (*Paulus*); denn dieser Vers enthält keinen Gegensatz, sondern eine Weiterführung des vorhergehenden Gedankens. ταύτην τὴν ἐντολὴν etc.) *Lange* erkl. ἐντολή h. durch: „Lehre"; und *Grotius* umschreibt: ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν durch: qui a Deo pro amante ipsius haberi vult; beides falsch und unnöthig; denn wenngleich die Bruderliebe die natürliche Frucht und Bethätigung der Liebe zu Gott ist, so bleibt die Uebung derselben doch zugleich die sittliche Aufgabe die der, welcher Gott liebt, als eine ihm von Gott gestellte zu lösen hat. Ob unter αὐτοῦ *Gott* (*Bmg.-Crus., de Wette, Düsterd.* u. A.) oder *Christus* zu verstehen sei, ist zweifelhaft; dass es im letztern Falle ἐκείνου heissen *müsse*, ist ungegründet; weil τὸν θεόν folgt, *scheint* die zweite Auffassung die richtigere zu sein; allein da h. im Kontexte von Christus gar nicht die Rede ist, möchte es doch sicherer sein, unter αὐτοῦ Gott zu verstehen. — Durch das auf ταύτην zurückweisende ἵνα wird auch h., wie öfters nach den Verbis des Wollens und Gebietens, nicht sowohl der Zweck, als der Inhalt des Gebotes (dessen Realisirung allerdings Zweck und Ziel des Gebotes ist) angegeben, was auch h. mit Unrecht von *Braune* bestritten wird.

Kap. V.

V. 1. Das καὶ vor τὸν γεγεννημένον hat *Lachm.* eingeklammert, weil es in B., einigen Minuskeln, Vulg., Hil. etc. fehlt. Statt τὸν γεγεννημένον liest Sin. τὸ γεγ., wie es V. 4. heisst. — V. 2. Statt τηρῶμεν, l. r. in A. G. K. Sin. al. lesen *Lachm.* u. *Tisch.*: ποιῶμεν, nach B., mehreren Minuskeln, Vulg. Syr. Thph. etc. Die Autoritäten entscheiden jedoch für τηρῶμεν, auch A., wo die folgenden Worte: αὕτη γάρ — τηρῶμεν, wahrscheinlich durch Versehen, fehlen.

Doch bleibt es möglich, dass *τηρῶμεν* sich als der dem Joh. gewöhnlichere Ausdruck (bei ἐντολάς) statt ποιῶμεν eingedrängt hat. — V. 5. Statt der l. r· *τίς ἐστιν* (A. G. al. pl. Vulg. etc. *Lachm.*, *Tisch.*) findet sich in B. K. vielen Minuskeln etc. *τίς ἐστιν δέ*; *τίς δέ ἐστιν*; in Sin. das *δέ* ist wohl zur engern Verknüpfung der Sätze eingeschoben. — V. 6. Statt *αἵματος* steht in einigen Minuskeln etc. πνεύματος; in A., Sin. einigen Minuskeln etc. findet sich der *Zusatz*: καὶ πνεύματος; andere lesen πνεύματος καὶ αἵματος, auch findet sich αἵματος καὶ πνεύματος ἁγίου; offenbar ist πνεύματος späterer Zusatz. — Die Recepta hat vor Χριστός den Art. ὁ; er fehlt bei A. G. Sin. (K.: Χριστός Ἰησοῦς) und nach der Angabe von *Tisch.* VII. bei B., nach *Tisch.* II. steht er bei B. (nämlich e silentio collatorum); *Buttm.* hat ihn, ebenso wie *Lachm.* u. *Tisch.* II., beibehalten; *Tisch.* VII. hat ihn jedoch weggelassen. — Statt *μόνον* liest B. *μόνῳ*; eine dem Sinne nach richtige Korrektur. — *καὶ τῷ αἵματι*) Nach A. B. G. al. m. Syr. Copt. ist statt dessen (mit *Lachm.* u. *Tisch.*): wahrscheinlich *καὶ ἐν τῷ αἵμ.* zu lesen. Andere Varianten, wie πνεύματι statt αἵματι u. s. w., verdienen keine Beachtung; zu erwähnen ist nur die Lesart: *ὅτι Χριστός* statt *ὅτι τὸ πνεῦμα*, die, weil sie sich in der *Vulg.* findet, mehreren älteren Auslegungen zu Grunde liegt, wiewohl sie durch fast keine weiteren Autoritäten gestützt ist. — V. 7. Vor *τρεῖς* hat Sin. den Art. *οἱ*; jedoch sol. — Die in der Rec. nach μαρτυροῦντες folgenden Worte: *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι.* (V. 8.) *Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ* sind von *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* etc. weggelassen und von fast allen neueren Auslegern (ausser *Sander*, *Besser*, *Mayer*) für unächt erklärt. — Sie fehlen in *sämmtlichen griech. Codices*, ausser in 173** (aus dem 16. Jahrh.), 34 u. 162; in den beiden letztern, die gleichfalls erst dem 16. Jahrh. angehören, sind jedoch die Worte: *καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν* und die Artikel: ὁ, ὁ, τὸ weggelassen. Sie fehlen ferner in *fast allen Versionen.* Was die lat. Codices betrifft, so finden sie sich in diesen erst seit dem 8. Jahrhundert, der Codex amiatinus (um d. J. 541), harlejanus (aus dem 7. Jahrh.) u. a. haben sie nicht; der Cod. demidovianus hat sie umgestellt, nämlich so: quia tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis et tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in coelo, pater, verbum et spiritus. — Von den *griechischen Kirchenvätern* erwähnt derselben kein einziger, wiewohl die Bezugnahme darauf in den Arianischen Streitigkeiten nahe liegen musste, eben so wenig kommt eine Hindeutung auf sie bei den meisten älteren lateinischen Vätern, wie *Hilarius*, *Lucifer*, *Ambrosius*, *Faustinus*, *Hieronymus*, *Augustinus* etc. vor. Mit Unrecht hat man eine Anspielung an dieselben bei *Tertullian* in den Stellen: c. Prax. 25. und de Pudicit. 21. zu finden gemeint; wogegen *Cyprianus* (de unitate ecclesiae) sich in den Worten: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus; et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et tres unum

sunt auf sie zu beziehen scheint. Die Stelle bei *Phoebadius* (4. Jahrh.) contra Arianos c. 45. weist eher auf Tertullian, als auf Johannes zurück *) und bei *Eucherius* (5. Jahrh.) lib. formularum c. 11. finden sie sich nur in interpolirter Handschrift. Sicher citirt sind sie zuerst bei *Vigilius* (gegen Ende des 5. Jahrh.) in den unter dem Namen des Idacius geschriebenen Büchern contra Varimadum, bei *Fulgentius, Cassiodorus* (aus dem 6. Jahrh.) und bei vielen Späteren seit dem 9. Jahrh. — Das eigenthümliche Citat bei *Cyprian* findet seine Erklärung in der symbolischen Deutung der Worte: *τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ* und *τὸ αἷμα* von der Trinität, wie sich dieselbe in dem Schol. bei *Matthaei*: *οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος*: und in dem Schol.: *τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ* (und zu: *ἕν εἰσιν: τουτέστι μία θεότης, εἷς θεός*) findet, und wie schon richtig *Facundus* (6. Jahrh.) erkannt hat, indem er pro defens. trium capit. l. l. c. 3. sagt: tres sunt qui testimonium dant (in terra?). Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt — — quod Joannis apostoli testimonium Cyprianus — de Patre, Filio et Spiritu s. intelligit**). — Indem man zuerst für jene Worte die drei Personen der Trinität substituirte, wie dies von Cyprian geschah, bildete sich später die Meinung, dieselben seien von dem Apostel *neben jenen* genannt, und einige Kirchenväter citirten nun die Stelle so, wie sie sich dieser Meinung nach umgebildet hatte. — Das Gewicht der Zeugen *gegen* die Aechtheit der fraglichen Worte ist so stark, dass es den Grundsätzen einer gesunden und unbefangenen Kritik widerspricht, sie für ächt zu halten. — Im 16. Jahrh. standen die Worte in den meisten lateinischen Uebersetzungen, so wie auch in einigen der deutschen Uebersetzungen, die nach der Vulg. verfasst waren. Was die Editionen des griech. Textes betrifft, so nahm die Komplutensische Ausg. (1504—1514) sie (nach der Vulg.) auf; dagegen liess *Erasmus* sie in seinen frühesten Ausgaben weg, eben so *Aldus Manutius* in der Venetianischen Ausg. (1518); in seiner Uebers. von 1521 und in der 3. Ausg. von 1522 dagegen nahm *Erasmus* sie (mit Berufung auf Cod. 34) auf; dasselbe tha-

---

*) Die Stellen bei *Tertullian* lauten, *die erste:* Ceterum de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto, tres efficit cohaerentes alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est. Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem; *die zweite:* Et ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Die Stelle bei *Phoebadius:* Sic alius a Filio Spiritus, sicut alius a Patre Filius. Sic tertia in Spiritu, ut in Filio secunda Persona: unus tamen Deus omnia, quia tres unum sunt.

**) *Ebrard* hält die Worte zwar auch für unächt, meint aber, es sei wahrscheinlich, dass sie bereits in den Handschriften, die dem Cyprian vorlagen, gestanden haben; dies ist jedoch daraus, dass *Vigilius* die Stelle in seinem N. T. hatte, um so weniger zu schliessen, als er sie in einer korrupten Fassung citirt.

ten *Stephanus* und *Beza*; „die Recepta sanktionirte das Bürgerrecht dieser Lesart“ (*Braune*). *Luther* hat sie *nie* in seine Uebersetzung aufgenommen*). Zuerst finden sie sich in den Uebersetzengen, die ohne Luthers Namen in der *Schweiz* herauskamen; so in der *Zürcher* Ausg. bei *Froschover* 1529; die Ausg. von 1531 hat sie gleichfalls, jedoch mit Auslassung von „auf Erden“ und klein gedruckt; in der von 1553 sind sie mit gewöhnlichen Lettern gedruckt, dagegen sind sie in späteren Ausgaben von 1540, 45, 49 eingeklammert**). Die *Basler* Ausgabe bei *Bryllinger* von 1552 hat sie ohne Klammern; die *Zürcher* Ausg. bei *Gessner* von 1555 dagegen eingeklammert. — Was die in *Frankfurt a. M.* erschienenen Ausgaben betrifft, so finden sich die Worte nach der gewöhnlichen Angabe zuerst in der Ausg. von 1593; dies ist jedoch unrichtig, da sie bereits in der Quartausg. von 1582 stehen, während sie in der Octavausg. bei Feyerabendt von 1582 fehlen***). Unter den in *Wittenberg* gedruckten Ausgaben ist wohl die Quartausg. bei *Zach. Lehmann* von 1596 die erste, welche die Worte aufgenommen hat; doch fehlen sie wieder in manchen späteren Ausgaben: die letzte, welche sie nicht hat, ist die Quartausg. von 1620, weche in Verlag von *Zach. Schürer* bei *Joh. Richter's* Erben gedruckt ist. — Im 17. Jahrh. wurde die Aechtheit — freilich mit ungenügenden und falschen Gründen — vertheidigt; nachdem sich *Richard Simon* gegen dieselbe erklärt hatte, wurde sie im 18. Jahrh. besonders von *Thom. Emlyn* (1715), *Clarke*, (1738), *Wetstein, Michaelis, Semler, Hezel, Griesbach, Matthaei* angegriffen, wogegen *Bengel* sie vertheidigte, jedoch unter der willkührlichen Annahme, dass der Text ursprünglich „ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες

---

*) Auffallend ist es, dass sich die Worte in *Luther's* 2. Auslegung des Briefes bei *Walch* erklärt finden, ohne irgend eine Hindeutung auf die Unächtheit derselben, während sie in der 1. Auslegung von *Luther* geradezu als unächt bezeichnet werden. Dies erklärt sich wohl daraus, dass er der 2. Auslegung den spätern Erasmischen Text zu Grunde legte.

**) Nach *Rickli* wurden diese Klammern erst 1597 weggelassen, dagegen sagt *Ebrard*, dass dieselben schon in der in seinem Besitze befindlichen Ausg. von 1561 weggelassen seien.

***) Diese u. d. folg. Notizen verdanke ich meinem Freunde *Dr. Klose* in *Hamburg*, der diese Ausgaben auf der Hamburger Bibliothek selbst angesehen hat. Nach *Panzer* (Hist. d. Bibelübers. P. 492 ff.) u. *Mönckeberg* (Beitr. z. Feststellung etc. P. 152) sollen die Worte schon in d. von Reffeler besorgten Frankf. Ausg. 1574 (in Verlegung *Joh. Feyerabendt's*) stehen; allein diese Angabe ist unrichtig. Nach einer brieflichen Mittheilung des Herrn Prof. Dr. *Keil*, der jene auf der Leipziger Universitäts-Bibliothek verglichen hat, lautet die betreffende Stelle: „Und der Geist ist es, der da zeuget, dass der Geist Wahrheit ist. Denn drey sind, die da zeugen auff Erden, der Geist und das Wasser und das Blut, und die drey sind beisammen. So wir der Menschen Zeugniss annehmen u. s. w.“ Auch die Folio Ausg. bei *Weyg. Hanen* Erben von 1574 hat die Worte nicht.

ἐν τῇ γῇ· τὸ πνεῦμα κτλ. εἰς τὸ ἕν εἰσιν. V. 8. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν" gelautet habe. Zu vrgl. besonders: *Bengel:* Apparat. criticus. *Griesbach:* diatribe in loc. 1. Johann. V. 7. 8. als Anhang des 2. Theiles s. Ausg. — *Semler* in den hist. u. krit. Sammlungen über die sog. Beweissteilen in d. Dogm. St. I. — *Rickli* in den Anmerkungen z. d. St. — *Knittel:* Neue Kritiken über 1. Joh. V. 7. 8. — V. 9. Statt ἥν nach G. K. etc. Thph. Oecum., lesen A. B. sin. al. Vulg. etc., Cyr.: ὅτι, was von *Griesbach* empfohlen, von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen ist; ἥν scheint aus V. 10. geflossen zu sein; *Reiche* hält jedoch ἥν für ursprünglich. — V. 10. ἔχει τὴν μαρτυρίαν) l. r. nach B. G. K. Sin. sehr vielen Minuskeln und Versionen, Thph. etc. (*Tisch.*); *Lachm.* fügt (nach A. Vulg.) τοῦ θεοῦ hinzu, was jedoch erklärender Beisatz zu sein scheint. — Statt ἑαυτῷ liest *Tisch.*: αὐτῷ nach A. G. K.; nur andere Schreibweise. τῷ θεῷ l. r. nach B. G. K. Sin. Syr. etc. Thph. (*Tisch*). Dagegen hat A. Vulg.: τῷ υἱῷ (*Lachm.*). Diese Lesart ist aus der Meinung entstanden, dass dieser negative Satz dem vorhergehenden: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τ. θ. genau entsprechen müsse. — V. 13. Die rec. lautet: ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. In A. B. Sin. al. Vulg. Copt. Sah. etc. Cassiod. Beda fehlt nach ὑμῖν der Zusatz τοῖς πιστεύουσιν — τοῦ θεοῦ; statt des Schlusses καὶ ἵνα etc. heisst es in A. al., fast allen Versionen, Cassiod. Beda: οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄν. etc., in B. aber τοῖς πιστεύουσιν; so auch Sin. pr. m., in der Correktur dagegen: οἱ πιστεύοντες. — *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* haben die Lesart, wie sie in A.; *Buttm.*, wie sie in B. lautet, aufgenommen: ist auch die gewöhnliche Lesart dem Sinne nach zu rechtfertigen (*de Wette*, *Sander*, *Reiche*), so folgt daraus noch nicht die Richtigkeit derselben, zumal sie durch die äusseren Autoritäten zu wenig beglaubigt ist und das ἵνα πιστεύητε seinen Ursprung der Stelle Ev. Joh. 20, 31 zu verdanken scheint. Der Lesart A. möchte jedoch die Lesart B. vorzuziehen sein, da sie nicht nur die schwierigere ist, sondern aus ihr sich auch die Enstehung der rec. leichter erklären lässt, so auch *Brückner*; *Braune* zieht die Lesart von A. „als difficilior" vor, allein der Zusatz knüpft sich leichter an ἔχετε als an das voraufgehende ὑμῖν an. — Ob αἰώνιον vor oder nach ἔχετε seine ursprüngliche Stelle hat, ist zweifelhaft; für jenes zeugen G. K. Sin., viele Minuskeln, Thph. Oec.; für dieses (*Lachm.*, *Tisch.*) A. B. al. Vulg. etc. — V. 14. Statt ὅτι ἐάν τι liest *Lachm.* nach A.: ὅ, τι ἄν, was jedoch zu wenig beglaubigt ist. — V. 15. Die Lesart *Lachmann's:* καὶ ἄν statt καὶ ἐάν ist durch B. zu wenig beglaubigt. A. lässt die Worte καὶ — ἡμῶν ganz aus; eben so Sin. m. pr.; corr. liest: καὶ ἐάν ἴδωμεν κτλ. — ὃ ἄν) l. r. nach A. K. etc. Oec. (*Lachm.*); statt dessen haben B. G. Sin. al. m. Thph. ὃ ἐάν (*Tisch.*). Die Lesart in Sin. pr. m.: ὅτι

ἐὰν ἔχωμεν ist blosses Versehen. — Statt παρ' αὐτοῦ (A. G. K. al. pl.) lesen B. Sin. ἀπ' αὐτοῦ (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 16. Statt ἴδῃ, l. r. nach A. B. G. K. Sin. etc. Clem. Thph. Oec. hat *Lachm.* die nur von der Vulg. und lat. Vätern dargebotene Lesart εἰδῇ aufgenommen. Sin. pr. m.: αἰτήσεις καὶ δώσεις statt der 3. Person. — V. 18. Statt ἀλλ' lesen *Tisch.* u. *Buttm.* nach B, ἀλλά. Die Lesart αὐτόν in A.* B. statt ἑαυτόν ist nur eine verschiedene Schreibweise des Wortes. — V. 20. καὶ οἴδαμεν) l. r. nach A., mehreren Minuskeln etc. (*Lachm.*, *Buttm.*); K. Sin. etc. (nach *Tisch.* auch B.; wogegen *Buttm.* angiebt, dass sich in B. καὶ οἴδ. findet) haben: οἴδαμεν δὲ (*Tisch.*); G. liest bloss οἴδαμεν. — *Tisch.* VII. liest nach A. B*. G. Sin al. γινώσκομεν, während die l. r. nach B**. K. al. γινώσκωμεν (*Tisch.* II., *Lachm.*, *Buttm.*) ist; letzteres wahrscheinlich Korrektur. — Zu τὸν ἀληθινὸν fügen A., mehrere Minuskeln, Versionen und Väter: θεόν hinzu, was von *Lücke*, *de Wette*, *Reiche* gebilligt, von *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht nicht aufgenommen ist, da es sich leicht als Interpretament zu erkennen giebt. Sin. hat. m. pr. τὸ ἀληθ.; corr. aber τόν. — ἡ ζωὴ αἰώνιος) Nach A. B. Sin., vielen Minuskeln etc. ist der Artikel ἡ, der nur durch wenige Miuuskeln gestützt ist, mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu streichen, zumal bei Joh. immer nur entweder ζωὴ αἰώνιος oder ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος oder ἡ αἰώνιος ζωὴ (Ev. Joh. 17, 3.), nie aber ἡ ζωὴ αἰώνιος vorkommt. Die Gründe, die *Frommann* (S. 91 f.) für die Beibehaltung des Art. anführt, sind nicht beweisend. — V. 21. Statt ἑαυτούς (l. r. nach A. K. etc. *Tisch.*) lesen B. G. Sin. (pr. m.; corr. ἑαυτούς) ἑαυτά (*Lachm.*); dieses wahrscheinlich Korrektur in Bezug auf τεκνία.

V. 1. zeigt, dass der Gläubige als von Gott geboren, nothwendig seinen Bruder liebe. Die beiden Momente des christlichen Lebens: Glaube und Liebe werden in ihrer wesentlichen Einheit dargestellt. — *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*) geht zurück auf Kap. 4. 15.; vrgl. 2, 22. 4, 2.; statt *ὁ Χριστός* setzt der Ap. V. 5. *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;* vrgl. 3, 23., woraus jedoch nicht folgt, dass *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* dem Ap. unmittelbar identische Begriffe sind, wohl aber, dass ihm Christus nur der ist, der auch Sohn Gottes ist. Dass Joh. h. *ὁ Χριστός* sagt, hat seinen Grund in der Antithese gegen die Irrlehrer; vergl. hiezu *Weiss* S. 155 ff. Falsch erklärt *Grotius*: qui credere *se ostendit;* nicht von dem Zeigen des Glaubens, sondern von dem Glauben selbst ist die Rede. *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*) denn der Glaube ist nicht ein menschliches, sondern ein göttliches Werk in uns *). Dieser

*) Das Verhältniss zwischen der Geburt aus Gott und dem Glauben ist nicht so zu bestimmen, dass erst dieser und darnach jene, aber

erste Satz bildet die Position, aus der der Apostel seine Folgerung zieht. Den von sich selbst verstehenden Zwischengedanken: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἀγαπᾷ τὸν θεόν* hebt er nicht besonders hervor, sondern ihn voraussetzend*), sagt er: *καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα, ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*) ὁ γεγενν. ἐξ αὐτοῦ ist nicht „Christus" (*Augustin, Hilarius, a Lapide* u. A.), sondern: „der Gläubige"; richtig *Calvin:* Sub numero singulari omnes fideles Ap. designat. Est autem argumentum ex communi naturae ordine sumptum. Mit dem letzten Gedanken deutet *Calvin* richtig an, warum der Ap. h. statt *τὸν θεόν* „*τὸν γεννήσαντα*" und statt *τὸν ἀδελφόν* „*τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*" sagt. — *ἀγαπᾷ* ist nicht Konjunktiv: = „er soll lieben", sondern Indikativ: „er liebt"; Joh. spricht nicht eine Forderung, sondern eine Thatsache aus.

V. 2. giebt an, woran die Liebe zu den „*Kindern Gottes*" zu erkennen sei. Das Frkennungsmerkmal derselben ist: *ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* (*ποιῶμεν*). Die Schwierigkeit, dass während sonst das Halten der Gebote oder die Bruderliebe als Zeugniss der Gottesliebe (oder Gotteserkenntniss) bezeichnet wird, vrgl. 2, 3. 4, 20. 21., hier das umgekehrte Verhältniss aufgestellt ist, dass also, wie *de Wette* sagt, „der Ap. hier den Grund (die Liebe zu Gott) zum Merkmale der Folge (der Liebe zu den Brüdern) macht", darf nicht durch die willkürliche Annahme einer Trajektion gelöst werden, die schon *Oecumenius* voraussetzt, indem er erklärt: *δεῖγμα τῆς εἰς θεὸν ἀγάπης τὴν εἰς τὸν ἀδελφὸν ἀγάπην τίθεται*, und die *Grotius* bestimmt ausspricht, indem er umschreibt: *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν, ὅταν ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα αὐτοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*; noch auch mit *de Wette* durch die Annahme: „dass *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* Hauptsatz und *τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν* nur anticipirte

auch nicht so, dass erst jener und darnach dieser erfolgt, sondern die Geburt aus Gott geschieht dadurch, dass Gott in dem Menschen den Glauben wirkt; „die Wiedergeburt ist", wie es in dem Mecklenb. Katech. heisst, „die Wirkung (d. i. Bewirkung) und Schenkung des Glaubens". Das *πιστεύειν*, welches mit der Schenkung der *πίστις* beginnt, ist demnach Folge, und also auch Merkmal des aus Gott Geborenseins, wie das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* (Kap. 2, 29) und das *ἀγαπᾷν* (Kap. 3, 7.).

*) Dass dieser Gedanke von Joh. vorausgesetzt ist, was von *Ebrard* und *Braune* mit Unrecht bestritten wird, beweist sich dadurch, dass Joh. h. nicht *ὁ ἐκ τοῦ θ. γεγεννημένος*, sondern statt dessen *ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα* sagt.

Begründung davon sei, so dass die eine Folge der Liebe Gottes zum Merkmale der andern gemacht werde"; sondern die Lösung liegt darin, dass diese beiden Momente: „die Liebe zu Gott" und „die Liebe zu den Brüdern als Kindern Gottes" sich in der That gegenseitig bezeugen *). Durch die Hinzufügung der Worte: *καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* wird hervorgehoben, dass die Liebe zu Gott sich nothwendig in dem gehorsamen Halten seiner Gebote erweist. Dieser in der Gottesliebe wurzelnde Gehorsam ist mit jener zugleich das Erkennungsmerkmal der wahren Bruderliebe, weil die Gebote Gottes die Pflichten, die wir gegen den Bruder haben, in sich fassen. Wer es sich also angelegen sein lässt, Gottes Gebote zu erfüllen, der besitzt darin das Zeugniss, dass er seine Brüder, die *τέκνα τοῦ θεοῦ*, liebt, dass seine Liebe zu denselben nicht ein blosser Schein, sondern Wahrheit ist; ähnlich erklären *Lücke, Sander, Bmg.-Crus., Ewald, Düsterd., Braune;* wogegen *Calvin* dem Gedanken eine unrichtige Wendung giebt, indem er sagt: nunc docet, recte et ordine amari homines, quum Deus priores obtinet; vult sic mutuam coli inter nos caritatem, ut Deus praeferatur. — Zu bemerken ist noch, dass das erste *ἀγαπῶμεν* weder Konjunktiv ist, noch statt des Futurs *(Carpzov, Lange)* steht, sondern einfacher Indikativ ist, und dass *ὅταν* nicht = quamdiu *(Carpzov, Lange)*, sondern Bedingungspartikel ist, wie *ἐάν* Kap. 2, 3.

V. 3. geht auf die beiden letzten Begriffe, die einfach koordinirt waren, zurück und spricht deren Einheit aus: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) αὕτη* wird durch das folgende *ἵνα* erklärt. — *ἐστίν* ist in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten, obgleich *ἵνα* folgt: die Umschreibung: „das bringt sie mit sich, das Bestreben schliesst sie ein" *(de Wette)*, schwächt den Gedanken; *ἵνα* giebt den Inhalt der *ἀγάπη τ. θεοῦ* an, auf dessen Realisirung sie gerichtet ist. Ganz unrichtig nimmt *Grotius ἡ ἀγάπη* metonymisch für: ostensio dilectionis. — *καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν)* knüpft sich dem Vorhergehenden als ein neuer Gedanke an; *βαρεῖαι* = *„schwer*, als eine niederdrückende Last" **); vrgl. Luk. 11, 46.: *φορτία δυσβά-*

---

*) Wer Gott liebt, der hat darin ein Zeugniss, dass er auch die Brüder — und zwar als *τέκνα τοῦ θεοῦ* — liebt, weil die Bruderliebe die *nothwendige Folge* der Gottesliebe ist; eben so richtig aber ist es auch, dass wer die Brüder liebt, darin ein Zeugniss der Liebe zu Gott hat, weil diese der *nothwendige Grund* jener ist.

**) *Spener:* „Es ist die schwierigkeit zu verstehen, von einer solchen last, die dermassen trucket, dass man sie nicht ertragen kann,

σταϰτα und Matth. 11, 30.: *φορτίον ἐλαφρόν*. Sprachlich unrichtig ist es, *βαρεῖαι* zu erklären: „schwer zu erfüllen“ (*Ebrard*). Der Gedanke ist zwar in absoluter Weise ausgesprochen, allein aus der V. 4. folgenden Begründung geht hervor, dass der Ap. ihn in specieller Beziehung auf die aus Gott Gebornen gedacht hat.

V. 4. Begründung des voraufgehenden Gedankens, *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐϰ τοῦ ϑεοῦ*) Das Neutrum steht h. wie Ev. Joh. 3, 6. 6, 37. 17, 2.; es dient „zur Hervorhebung der allgemeinen Kategorie“; s. *Meyer* zu Joh. 3, 6.; vrgl. *Winer* S. 160; dem Sinne nach = *πάντες οἱ* etc.; nicht die Gesinnung (*Oecumenius, Paulus*), sondern die Personen sind gemeint. Ganz verfehlt ist die Bemerkung von *Bmg.-Crus.*, „das *γεγενν. ἐϰ τ. ϑ.* habe h. bloss *äusserliche* Bedeutung: was die Würde hat von Gotteskindern“. — *νιϰᾷ τὸν ϰόσμον*) denn: *μείζων ἐστὶν ὁ ἐν αὐτοῖς, ἢ ὁ ἐν τῷ ϰόσμῳ* Kap. 4, 4. — *νιϰᾷ* ist reines Präsens, in dem Kampfe des *ϰόσμος* gegen den von Gott Gebornen trägt der letztere beständig den Sieg davon. Ungenügend erklärt *Bmg.-Crus. νιϰᾶν* durch „sich unverführt erhalten“; darin ist der Begriff des Sieges nicht erschöpft; dieser ist nicht schon da, wo man gegen den Feind Stand hält, sondern erst da, wo der Feind überwunden wird. Die Vollendung des Sieges seinem vollen Sinne nach findet allerdings erst mit der Wiederkunft Christi statt. — *Rickli* und *de Wette* erklären *ϰόσμος* durch: „die Welt- und Selbstliebe“; besser *Lücke*, *Calvin*, *Sander*, *Düsterdieck*, *Brückner* u. A.: „alles dem göttlichen Willen Widerstrebende in und ausser dem Menschen“; doch ist auch dies zu abstrakt; es ist das Reich des Bösen, das unter seinem Fürsten, dem Teufel, dem Reiche Gottes widerstreitend den Gläubigen zum Unglauben und Ungehorsam gegen die göttlichen Gebote zu verführen sucht. — Indem der Ap. hervorheben will, wodurch der aus Gott Geborne die Welt besiegt, fährt er fort: *ϰαὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίϰη ἡ νιϰήσασα τὸν ϰόσμον ἡ πίστις ἡμῶν*. Das Pron. *αὕτη* geht auf *ἡ πίστις ἡμῶν*, die ihrem Inhalte nach keine andere ist, als die *πίστις*, *ὅτι*

die wehe thut“. *Calov.*: dicit ea non esse gravia, quia non aggravant, aut instar molis onerosae praemunt renatum. Die Gebote Gottes als die Forderungen seiner Liebe an den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen können diesem nicht schwer sein; sind sie es doch, so kommt dies daher, weil der Mensch aus seinem ursprünglichen Verhältnisse zu Gott herausgetreten ist; dem Gläubigen sind sie nicht schwer, weil er als Kind Gottes wieder in das ursprüngliche Verhältniss der Liebe zu Gott zurückgetreten ist.

Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 5. Der Ausdruck eigenthümlich, indem der Glaube als die *νίκη* selbst bezeichnet und dieser das *νικᾷν* zugeschrieben wird. *Lorinus* bemerkt richtig; victoria proprie non vincit, sed comparatur pugnando, sed energiam continet ea formula, denotans in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta *). Der Aorist *νικήσασα* ist nicht ins Präsens umzusetzen (*a Lapide, Lorinus, Grotius* u. A.); ist der Sieg auch ein fortgehender, an dem jeder Gläubige fortwährend Theil nimmt, so weist der Aorist doch darauf hin, dass der Glaube von Anfang an die Welt besiegte. Die Erklärung von *Bmg.-Crus.*; „das ist schon gewonnener Sieg, dass ihr gläubig geworden seid" (ähnlich *Neander*), ist unrichtig; der Glaube soll hier nicht als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden; daher das aktive *ἡ νικήσασα* (so auch *Braune*).

V. 5. Bestätigung des voraufgehenden Gedankens durch Berufung auf die Erfahrung der Leser (*Lücke*). — *τίς ἐστιν ὁ νικῶν* etc.) Dieselbe Redeform, wie Kap. 2, 22. Der Gedanke ist: „Credens omnis et solus vincit" (*Bengel*). Zu *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν* etc. vrgl. V. 1. Kap. 2, 22. 3, 23. — Der Gläubige ist der Sieger, weil er aus Gott geboren ist; V. 1. und 4. (*Düsterdieck*).

V. 6—12. Dass Jesus Gottes Sohn sei, ist durch göttliches Zeugniss bestätigt.

V. 6. Um zum Verständniss dieses Verses zu gelangen, ist zunächst der Ausdruck: *ἔρχεσθαι δι' ὕδατος καὶ αἵματος* ins Auge zu fassen. Die Frage, was unter *ὕδωρ* und *αἷμα* zu verstehen sei, ist auf sehr verschiedne Weise beantwortet worden. Die zu berücksichtigenden Erklärungen sind diese: 1) der Apostel meine damit das Blut und Wasser, was der Seite Christi am Kreuze entflossen ist, nach Joh. 19, 34.; diese Erklärung bei *Augustin, Vatablus* und vielen der älteren Ausleger, doch so, dass die Einen annehmen, der Ap. nenne hier dieses Wasser und Blut als das Zeugniss für den wirklich erfolgten Tod Jesu, die andern, als Symbole der Taufe und des Abendmahls. 2) Unter *ὕδωρ* und *αἷμα* seien die von Christus eingesetzten Sakramente zu verstehen; diese Erklärung bei *Wolf* (der jedoch zugleich eine Anspielung an das Joh. 19, 34. erzählte Factum annimmt), *S. Schmid*,

*) *Ebrard* bestreitet diese Erklärung mit der willkürlichen Behauptung, dass *ἡ νίκη* „die Aktion sei, welche die Welt besiegt" (!).

Carpzov, *Baur*, *Sander*, *Besser* u. A.*). 3) Mit ὕδωρ bezeichne Joh. die Taufe Christi durch Johannes und mit αἷμα den von ihm erduldeten Versöhnungstod, diese Erklärung bei *Tertullian*, *Theophylact*, *Cappellus*, *Heumann*, *Semler*, *Storr*, *Lange*, *Bmg.-Crus.*, *Hilgenfeld*, *Neander*, *Ewald* **), *Brückner*, *Lücke* (3. Aufl. Einleitung S. 160, vrgl. die Anmerk. von *Bertheau* zu dieser Stelle S. 381), *Erdmann*, *Myrberg*, *Weiss*, *Braune* u. A. Nicht wenige Ausleger jedoch theilen die Erklärung, indem sie ὕδωρ von der durch Christus eingesetzten Taufe, αἷμα von seinem Tode verstehen, so *Hornejus*, *Knapp*, *Lücke* (in der Auslegung dieser St.; auch noch 3. Aufl. Einl. S. 110; anders Einleitung S. 160), *de Wette*, *Rickli*, *Gerlach*, *Frommann* (S. 596), *Düsterdieck* u. A. ***). — Von manchen Auslegern (wie *Beda*, *a Lapide*, *Russmeyer*, *Spener*, *Bengel* u. A.) werden ver-

---

*) Hieher gehört auch *Luther's* Erklärung (in der 1. Auslegung bei *Walch*), die jedoch darin abweicht, dass nach ihr Wasser und Blut *zusammen* das Sakrament der Taufe ausmacht; er sagt nämlich: „Die meisten Ausleger sehen auf die zwei Sakramente — —, mir missfällt zwar diese Erklärung nicht, aber ich verstehe es schlechhin von der Taufe. — — Christus kommt nicht durch Wasser allein, sondern durch Wasser, welches mit dem Blute verbunden ist, das ist, durch die Taufe, welche mit Blut gefärbet ist“. So auch bei der Erklärung des folgenden Verses: „Wenn du mit Wasser getauft wirst, so wird das Blut Christi gesprenget durch das Wort. Wenn du im Blute getauft wirst, so wirst du zugleich mit dem heil. Geiste gewaschen durch das Wort“. — In der 2. Auslegung dagegen bezieht *Luther* Wasser und Blut mit Rücksicht auf Joh. 19, 43. auf beide Sakramente: „Diese kurze Summa hat man in der Kirche beibehalten, dass aus der Seite Jesu die zwei Sakramente geflossen“.

**) *Ewald* versteht darunter jedoch nicht bloss die Taufe und den Tod, sondern unter ὕδ. die Taufe „*mit allem, was dabei sonst bei ihm Einziges geschah*“, und unter αἷμα „den Bluttod am Kreuze *mit allem noch Wunderbarerem, was mit ihm zusammenhing*“.

***) Hieher gehört auch *Ebrard*, der sich jedoch von den übrigen Auslegern darin unterscheidet, dass er unter ὕδωρ zwar die christliche Taufe versteht, aber „nicht das *ganze* (aus Zeichen *und* Sache bestehende) Sakrament der Taufe, sondern nur das *Zeichen* im Sakrament“; also nur *die* Seite der christlichen Taufe, in welcher sie mit der Taufe des Johannes identisch ist. Offenbar eine unberechtigte Zertrennung des Sakraments! Dieselbe Ansicht auch wohl bei *Hofmann*, der Schriftbew. II. 1. S. 76 sagt: „αἷμα ist im Gegensatze zu ὕδωρ das von Jesu zur Sühnung der Sünde vergossene Blut, im Unterschied von dem Wasser der auch von Johannes vollzogenen Taufe; dann S. 470 behauptet, dass ὕδωρ nicht die Taufe, welche Jesus empfangen, sondern welche er gebracht hat, sei — also das bezeichne, *was Jesus mit dem Täufer gemein hat;* und II. 2. S. 221 ὕδωρ geradezu als „die von Johannes herrührende Wassertaufe“ bezeichnet. Aber wie wunderlich ist es doch zu sagen, dass die Taufe, welche Jesus gebracht hat, die von Johannes herrührende Wassertaufe sei!

schiedne Auffassungen mit einander auf die eine oder andre Weise verbunden *).

Neben diese Erklärungen treten andere, deren Willkürlichkeit auf den ersten Blick einleuchtet, dahin gehören folgende: 1) Mit ὕδωρ und αἷμα nenne Joh. die beiden Elemente des physischen Lebens Jesu; dies ist die Meinung von *Schulthess*. *Wetstein* rechnet sogar das folgende πνεῦμα hinzu, indem er sagt, der Ap. wolle beweisen, dass Christus ein verus homo sei, der ex spiritu, sanguine et aqua sive humore bestand **). 2) Durch beide Worte, oder wenigstens durch ὕδωρ werde die ethische Beschaffenheit Christi bezeichnet; so erklärt *Grotius*: δι' ὕδατος = per vitam purissimam, quae per aquam significari solet. *Socin* versteht unter ὕδωρ: ipsa doctrina pura cum vitae puritate conjuncta. 3) Bei ὕδωρ und αἷμα sei nicht sowohl an die Taufe Christi und seinen Tod selbst, als vielmehr an die dabei stattgefundenen Zeugnisse zu denken; bei ὕδωρ an das Zeugniss der göttlichen Stimme bei der Taufe (*Wahl*); bei αἷμα entweder an das Zeugniss des guten Hauptmannes (*Stroth*), oder die auf den Tod Jesu folgenden Begebenheiten, nämlich seine Auferstehung und Himmelfahrt (*Wahl*, *Ziegler*, *Lange*) oder gar an das Zeugniss Gottes Joh. 12, 28. (*Oecumenius*)***). 4) Man habe bei beiden Ausdrücken an die durch Christus hervorgebrachten Wirkungen zu denken; bei ὕδωρ an die regeneratio et fides (*Clemens Al.*) oder an die purgatio (*Cameron*); bei αἷμα an die cognitio (*Clemens Al.*), oder an die expiatio (*Cameron*) oder die redemptio (*Bullinger*). Hieher gehört auch die Erklärung von *Calvin*: ego existimo Joannem hic fructum et effectum exprimere ejus rei, quam in historia evangelica narrat. Christi latus sanguinis et aquae fons erat, ut scirent fideles, veram munditiem (cujus figurae erant veteres baptismi) in eo sibi constare: ut scirent etiam completum, quod omnes sanguinis aspersiones olim promiserant. 5) Jene Ausdrücke und πνεῦμα seien Bezeichnungen des dreifachen Erlösungsamtes Christi; ὕδωρ (= coelestis doctrina: *Bullinger*) stelle ihn als Propheten, αἷμα als Hohen-

---

*) *Bengel*: *Aqua* dicit baptismum, quem primum administravit Johannes; ideo in aqua baptizare missus, ut Jesus manifestaretur tanquam Filius Dei. Porro baptismus etiam per discipulos Jesu administratus est. *Sanguis* est utique sanguis — Jesu Christi, qui effusus in passione, in coena dominica bibitur. — Schon *Tertullian* sagt: Venerat per aquam et sanguinem, sicut Joh. scripsit, ut aqua tingeretur, sanguine glorificaretur. Proinde ut nos aqua faceret vocatos, sanguine electos, hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit.

**) Ebenso *Paulus* in Bezug auf αἷμα; ὕδωρ versteht er dagegen von der Taufe des Johannes.

***) *Oecumenius*: διὰ τοῦ ὕδατος, τουτέστιν, ἐν τῷ δι' ὕδατος βαπτίσματι ἐξεφάνθη υἱὸς θεοῦ ὁ Ἰησοῦς διὰ τῆς τοῦ πατρὸς μαρτυρίας· διὰ δὲ τοῦ αἵματος· ὅτι μέλλων σταυροῦσθαι ἔλεγε, δόξασόν με σὺ πάτερ, καὶ ἠνέχθη ἡ φωνή, καὶ ἐδόξασα, καὶ πάλιν δοξάσω· διὰ δὲ τοῦ πνεύματος, ὅτι ὡς θεὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.

priester und πνεῦμα als König dar. Hiezu kommt noch die seltsame Erklärung des ὕδωρ von den Thränen, die Christus bei verschiedenen Gelegenheiten, des αἷμα von dem Blute, das er bei der Beschneidung vergossen hat. Auch haben einige ältere Ausleger unter αἷμα das Blut der Märtyrer verstanden.

Es ist jedenfalls unrichtig, wenn man sich bei der Erklärung von ὕδωρ und αἷμα durch die Frage nach der Zeugenschaft derselben leiten lässt (*Sander*: „die Hauptschwierigkeit in unserer Stelle ist festzuhalten, was *die drei Zeugen* auf Erden sind"), denn von dieser ist in diesem Verse, in welchem nur das πνεῦμα als das Zeugende genannt wird, noch nicht die Rede*). Mit den Worten: οὗτός ἐστιν etc. sagt der Apostel einfach aus, wer Jesus der Sohn Gottes ist. — Was sodann die Ausdrucksform: ὁ ἐλθὼν δι' etc. betrifft, so erklären die meisten Ausleger, als stünde da: „οὗτος ἔρχεται" oder: „οὗτός ἐστιν ἐρχόμενος". Anderen ist zwar der Aorist nicht entgangen, aber sie erklären ihn so, als sage er etwas Gegenwärtiges aus: so *Sander* = „ist gekommen und kommt", wogegen *Bengel* richtig sagt: non dicit: ὁ ἐρχόμενος in Praesenti, sed ὁ ἐλθών Aoristo tempore, Praeteriti vim habenti. Zwar ist es dann weiter richtig, wenn *Brückner* gegen *de Wette*, der ἐλθών für gleichbedeutend mit ἐληλυθώς Kap. 4, 2. nimmt, einwendet, dass durch den Aorist als rein erzählendes Tempus nichts Fortgehendes, Bleibendes, ausgedrückt" werde, allein auch damit ist der Ausdrucksform noch nicht ihr volles Recht geworden. Es ist nämlich zu beachten, dass Joh. nicht: „ἦλθε" oder „ἐστὶν ἐλθών", sondern ἐστὶν ὁ ἐλθών geschrieben hat. Durch das mit dem best. Artikel verbundene Particip wird nämlich nicht ein Verbal-, sondern ein Nominal- und wenn es nicht Apposition zu einem voraufgehenden Substantiv (wie Joh. 1, 18. 29. 3, 13. 6, 44. u. a. St.) ist, ein Substantiv-Begriff ausgedrückt; vrgl. Ev. Joh. 1, 15. 33. 3, 31. 36 u. viele

*) Dies ist von den Auslegern meistens zu wenig berücksichtigt. Selbst *Lücke*, der zu den folgenden Worten: καὶ τὸ πνεῦμα etc. bemerkt, dass „von dem W. und Bl. noch nicht gesagt war, dass sie Zeugniss geben"; und dann: „erst durch das πνεῦμα werden beide, die *an sich* nichts bezeugen, ebenfalls Zeugnisse", hat bei der Untersuchung über die Bedeutung von ὕδωρ und αἷμα diese von vorn herein als „*Zeugnisse*" für die Messianität Jesu betrachtet. Auch *Brückner* zieht in seine Auslegung der Begriffe ὕδωρ und αἷμα von vorn herein das Moment der Zeugenschaft mit herein, wodurch der Klarheit seiner Ausführung nur zu sehr Abbruch geschieht.

a. St. Es heisst demnach nicht: „dieser kam"; oder: „dieser ist einer, der kam"; sondern: „dieser ist der, welcher kam"; es wird durch dieses Prädikat nicht bloss angegeben, was das Subjekt, von dem h. die Rede ist (nämlich *οὗτος) gethan hat,* sondern es wird dadurch das Subjekt als die bestimmte Person gekennzeichnet, der dies Prädikat als specifisches Merkmal zukommt; nach Analogie von Joh. 1, 33. (*οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*), 3, 13 (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*) u. a. St. dient demnach der Ausdruck dazu, etwas von dem Subjekte *οὗτος* für den Messiasberuf desselben Charakteristisches auszusagen. Fasst man dies ins Auge, so ergiebt sich daraus die Unrichtigkeit der Auslegung *Augustin's* (s. oben); denn selbst wenn das Ausfliessen des Blutes und des Wassers aus der Seite Jesu von Johannes nicht sowohl als Zeugniss des wirklich erfolgten Todes Jesu (*Lücke*), sondern als ein die Messianität Jesu bezeugendes Wunder (*Meyer* zu Joh. 19, 34.) berichtet sein sollte, so wäre dies doch nur ein sehr untergeordnetes Zeugniss, wodurch ein charakteristisches Merkmal des Messias, als solchen, keineswegs angegeben ist. — In dem Leben Jesu finden sich zwei Momente, die den Ausdrücken *ὕδωρ* u. *αἷμα* entsprechen, nämlich am *Anfange* seines messianischen Berufes *seine Taufe,* und am *Ende* desselben *sein blutiger Tod;* durch die *Taufe* trat Jesus in sein Versöhnungsamt ein; sie bildete die initiatio (*Erdm., Myrb.*) zu demselben, diese fand aber nicht etwa nur durch das, was bei der Taufe geschah, sondern durch den Akt der Taufe selbst statt; durch den *Tod* beschaffte er die Versöhnung selbst, indem er mit seinem Blute die Schuld der Sünderwelt tilgte, denn *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* (Hebr. 9, 22.). Mit Recht kann demnach Joh. Christum als den Versöhner dadurch bezeichnen, dass er ihn den *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* Gekommenen nennt*). Gegen die Ansicht, dass *ὕδωρ* und *αἷμα* von den durch Christus eingesetzten Sakramenten zu verstehen seien, spricht nicht nur der Umstand, dass diese nur *die Mittel zur Aneignung* der von ihm vollzogenen Versöhnung sind, während es sich hier um *die Vollziehung der Versöhnung selbst* handelt, sondern auch der Gebrauch des Aorist *ἐλθών*, statt dessen in jenem Falle das Präsens stehen müsste, so wie der Ausdruck *αἷμα,* der

---

*) Dass „Jesus bei beiden Thatsachen seinen Gehorsam gegen des Vaters Willen und dass sein Gehorsam ihn als Gottes Sohn, den Heiligen und Unschuldigen bewiess" (*Braune*), sind Gedanken, auf die Joh. hier mit nichts hindeutet.

für sich allein *niemals* im N. T. das Abendmahl bezeichnet; auch 1. Kor. 12, 13. ist ἐποτίσθησαν keine Anspielung auf das Abendmahl, sondern auf die Geistesmittheilung bei der Taufe. Der Meinung, dass αἷμα zwar den Tod, den Christus erlitten, ὕδωρ aber nicht die Taufe, die er empfangen, sondern die von ihm eingesetzte Taufe bezeichne, steht entgegen, 1) dass die enge Verbindung der beiden Wörter (ohne Wiederholung des διά vor αἵματος) nur dann passend ist, wenn die Begriffe einander entsprechen, was nicht der Fall ist, wenn bei δι' ὕδατος an eine Institution Christi, bei αἵματος dagegen an das von Christus vergossene Blut gedacht wird*); 2) dass der einfache Ausdruck ὕδωρ zur Bezeichnung der *christlichen* Taufe wenig geeignet ist**); 3) dass, da die Einsetzung der Taufe *nach* dem Tode Christi geschah, und diesen nothwendig voraussetzt, Joh., wenn er unter ὕδωρ die christliche Taufe verstanden hätte, sicher ὕδατος nicht *vor*, sondern *nach* αἵματος gestellt haben würde. Mit Recht haben *Hilgenfeld* u. *Neander* geltend gemacht, dass, wenn das ἔρχεσθαι δι' αἵματος etwas den Messias persönlich Betreffendes bedeute, dasselbe auch der Fall mit dem ἔρχεσθαι δι' ὕδατος sein müsse. Das Verhältniss muss bei beiden Ausdrücken dasselbe sein, Ist bei αἷμα der Tod gemeint, dem Christus sich unterzog, so kann demnach bei ὕδωρ auch nur die Taufe gemeint sein, der er sich gleichfalls unterzog.

Der Einwand *Knapp's* (dem *Lücke* und *Sander* beistimmen), dass ἐλθὼν δι' ὕδατος in diesem Sinne viel schicklicher von Johannes dem Täufer gesagt werde, als von Christus, ist unstatthaft, denn jener Ausdruck kann mindestens eben so gut von dem gebraucht werden,

---

*) Nur scheinbar löst sich diese Inkoncinnität durch die Bemerkung *Düsterdieck's*, dass „Joh. das im Kreuzestode vergossene Blut des Herrn als etwas selbständig Vorhandenes anschaut", auf, denn wenn dies auch richtig ist, so bleibt doch der Unterschied, dass das Wasser der christlichen Taufe etwas gegenwärtig Vorhandenes *ist*, das vergossene Blut Christi aber von Joh. nur als solches *angeschaut* wird. Nicht minder schlimm steht es mit der Erklärung *Hofmann's*, der das eine Mal αἷμα als „das zur Sühnung vergossene Blut Christi", das andere Mal dagegen als „die von Christo herrührende Blutbesprengung" bezeichnet.

**) Gerade das unterscheidet ja die christliche Taufe von der Johanneischen Taufe, dass jene ihrem *Wesen* nach nicht ὕδωρ ist, wie diese, wie denn Johannes d. T. selbst seinen Unterschied von Christus markirend, sagte: ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι (Joh. Ev. 1, 26), während von ihm Jesus als ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Joh. 1, 33) bezeichnet worden war.

der sich taufen liess, als von dem, der taufte; *Erdmann*: sane id non alius momenti, ac si quis objiceret, ἔρχεσθαι δι' αἵματος non posse dici de Christi sanguine et morte, sed potius de iis, qui cruentam mortem ei paraverint. Eben so wenig liegt auch in der Bemerkung *Lücke's*, dass „Christus sich nicht taufen liess, um sich zu reinigen, sondern um alle Gerechtigkeit zu erfüllen", ein Gegenbeweis; zumal h. zwei Gedanken in einen Gegensatz zu einander gestellt werden, die sich keineswegs ausschliessen, da sich Jesus der Reinigungstaufe ja deshalb unterzog, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen.

Was den Ausdruck ἐλθὼν διὰ betrifft, so ist διὰ nicht von ἐλθὼν zu trennen, so dass ὁ ἐλθὼν für sich, „den erschienenen Heiland" bezeichnet und durch δι' etc. angegeben wird, „wodurch Jesus der erschienene Heiland ist" (*Hofmann* im Schriftbew. 2. Aufl. S. 469); denn dass Christus ὁ ἐρχόμενος (Matth. 11, 4. Luk. 7, 19. 20.) heisst, zeugt nicht für, sondern gegen diese Erklärung; auch will Joh. nicht hervorheben, wodurch Jesus der Messias ist, sondern dass er es ist. Die Präposition διά ist verschieden erklärt worden; meistens wird sie hier einfach im Sinne der Begleitung genommen; was sich jedoch nicht rechtfertigen lässt; in diesem Komm. ist mit Beziehung auf Hebr. 9, 12 (wo durch διά angedeutet wird, dass der Hoheprister *mittelst* des Blutes, das er *bei* sich hatte, in das Heiligthum einging) mit der Beziehung der Begleitung der der Vermittelung verknüpft worden, sofern sich Jesus durch ὕδωρ καὶ αἷμα als der Versöhner *bethätigt* hat; ähnlich erklärt *Brückner* διὰ als Präposition der Vermittelung, nämlich im passiven Sinne, als „wodurch er *bewährt* ist"; allein διά ist h. weder mit einem Begriffe der Bethätigung noch der Bewährung, sondern mit ἐλθών verknüpft. *Weiss* fasst die Präposition so, dass dadurch ὕδωρ κ. αἷμα als „historische Momente des Lebens Christi eingeführt werden, durch die sein Auftreten *hindurchging*"; entsprechender aber dürfte es sein, δι' ὕδ. κτλ. so aufzufassen, dass dadurch die Momente hervorgehoben werden, *durch* welche das ἐλθὼν eigenthümlich charakterisirt ist; ähnlich wie 2. Kor. 5, 7. durch διὰ πίστεως das Moment genannt wird, wodurch unser gegenwärtiges περιπατεῖν charakterisirt ist; vrgl. auch Röm. 8, 24: δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα u. Hebr. 12, 1.; *Braune* bleibt einfach bei der Beziehung der Vermittelung stehen, ohne sich weiter darüber zu erklären. Die Streitfrage, ob οὗτος sich auf Ἰησοῦς oder auf ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zurückbezieht, ist dahin zu beantworten, dass es auf den *ganzen* Begriff: Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zurückweist: „Jesus, der Sohn

Gottes, ist der Gegenstand des christlichen Glaubens; *er* ist der durch Wasser und Blut Gekommene. Für diese Beziehung spricht der Zusatz: *Ἰησοῦς ὁ Χριστός*, der, wie *Ἰησοῦς* zeigt, nicht eine erklärende Apposition des Prädikats („der durch W. u. Bl. Gekommene" d. h. Christus), sondern des durch das Prädikat näher bestimmten Subjektes: *οὗτος* ist; es wird dadurch das voraufgegangene *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wieder aufgenommen, jedoch so, dass in Folge des *ὁ ἐλθὼν* etc. der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ θ.* in *ὁ Χριστός* umgesetzt ist. — Die Tendenz des Bisherigen liegt, wie nicht zu bezweifeln ist, einfach in der Aussage, die darin enthalten ist; *Ebrard* meint zwar, der Ap. wolle dadurch aussprechen, „dass in der Liebes- und Gnadenthat der Selbsthingabe Jesu in den Tod die Kraft liegt, durch welche er die Welt überwunden hat"; allein wenngleich in dem Vorhergehenden dem Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes sei, der Sieg über die Welt zugesprochen ist, so ist daraus doch nicht zu folgern, dass hier von der Weltüberwindung Jesu die Rede sei, da Joh. darauf nicht im Entferntesten hindeutet. — Mit eigenthümlichem Nachdrucke hebt der Ap. durch die Worte: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι* hervor, dass Jesus nicht durch das Wasser allein, sondern durch beides, durch das Wasser und das Blut gekommen sei; indem dieses *beides*, in seinem Zusammensein, jenem *einen* gegenübergestellt wird, fällt der Hauptakcent offenbar auf das *Blut*, als dasjenige, wodurch der Versöhner sich als solcher bethätigt hat. Diese Hervorhebung soll nicht dazu dienen, den Unterschied Jesu von Johannes dem Täufer zu markiren (*Lücke*, *de Wette*, *Düsterdieck*, *Ebrard*), denn einerseits versteht es sich für die Christen von selbst, dass Jesus nicht der Versöhner wäre, wenn er nichts anderes als Johannes gethan hätte und andrerseits ist das Jesum von Johannes unterscheidende Merkmal hinsichtlich der Taufe das, dass dieser mit Wasser taufte, jener aber mit dem heiligen Geiste tauft*), sondern der Zusatz hat eine polemische Tendenz (nicht gegen „Johannisjünger",

*) Mit Recht hat *Erdmann* darauf hingewiesen, dass die Ansicht, nach welcher unter *ὕδωρ* die von Christus eingesetzte Taufe zu verstehen sei, mit der Annahme einer Beziehung des Zusatzes auf Johannes d. T. im Widerstreit stehe; dieser Widerstreit lässt sich nur lösen, wenn man den Begriff *ὕδωρ* in dem Hauptsatze anders als in diesem Zusatze erklärt, dort nämlich von einer Taufe, die nicht bloss Wasser-, sondern zugleich Geistestaufe, hier aber von einer Taufe, die nur Wassertaufe ist; das aber wäre eine Auslegung, die sich selbst richtet.

Ewald, sondern) gegen die Doketen, welche in gewissem Sinne zwar lehrten, dass Christus δι' ὕδατος, aber leugneten, dass er δι' αἵματος gekommen sei, indem nach ihrer Irrlehre Christus sich bei der Taufe mit Jesus vereinigte, sich aber vor seinem Tode wieder von ihm getrennt habe (*Erdmann, Myrberg, Weiss, Braune*); ja erst aus der Rücksicht auf diese Häretiker, gegen welche der Ap. öfters in dem Briefe polemisirt, erklärt sich der ganze Abschnitt von V. 6. — V. 12. — Grammatisch ist zu bemerken, dass μόνον sich nicht dem οὐ, sondern dem ὕδατι anschliesst, weswegen nach ἀλλὰ auch kein καὶ folgen kann, was von *A. Buttm.* (S. 317.) nicht beachtet ist. Die Präp. ἐν drückt einfach die Beziehung der Begleitung aus, ohne die Nebenbeziehung, die in διά liegt, hervorzuheben; vrgl. Hebr. 9, 12. und 25. — Der best. Artikel vor ὕδατι und αἵματι erklärt sich daraus, dass beides schon vorher genannt ist. *Bengel* richtig: Ariticulus habet vim relativam. — καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν) Wie über ὕδωρ und αἷμα so gehen die Ansichten der Ausleger über πνεῦμα sehr auseinander. Als durchaus willkürlich sind folgende Meinnngen zurückzuweisen: 1) es sei damit das psychische Element, das mit ὕδωρ und αἷμα als den physischen Elementen die menschliche Natur Christi konstituirte, bezeichnet (*Wetstein*); 2) es sei der Geist, den Christus bei seinem Sterben den Händen des Vaters übergab, gemeint (*Augustin* u. A.); 3) es bedeute: „die Lehre Jesu" (*Carpzov*); 4) τὸ πνεῦμα sei = ὁ πνευματικός, worunter Johannes sich selbst meine (*Ziegler, Stroth*). Unter τὸ πνεῦμα kann nur entweder *der heilige Geist* selbst, oder das durch denselben in den Gläubigen gewirkte *Geistesleben**) verstanden werden. Gegen die letztere Ansicht sprechen jedoch zwei Gründe: 1) dass τὸ πνεῦμα ohne eine nähere darauf hinweisende Bestimmung nie diese Bedeutung hat, und 2) dass das hinzugefügte τό μαρτυροῦν das πνεῦμα hier bestimmt als etwas von dem subjektiven Leben des Menschen Verschiedenes markirt. Es ist darunter also der objektive Geist Gottes zu verstehen, aber weder sofern derselbe bei der Taufe auf Christus kam und ihn als den Messias bezeugte, noch auch sofern er in Christus als die sich in seinen Wundern

---

*) *Sander* ist bei der Erklärung von τὸ πνεῦμα sehr unsicher; zuerst erklärt er es durch: „die durch Mittheilung des heil. Geistes hervorgebrachte Umwandlung des Menschen", dann aber setzt er statt dessen ohne Weiteres: „die vom Geist Gebornen" (!).

manifestirende Gotteskraft war *), sondern (wie die meisten Ausleger richtig erklären), *der heilige Geist*, den Christus am Pfingsttage den Seinen sandte und der das bleibende Eigenthum seiner Gemeinde ist. Das Prädikat ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν steht nicht für μαρτυρεῖ oder ἐστὶ μαρτυροῦν; der Art. darf auch hier nicht übersehen werden; τὸ μαρτυροῦν ist Nominalbegriff und zwar nicht adjektivisch, so dass „πνεῦμα" zu ergänzen wäre, sondern substantivisch: „der Geist ist das Zeugende" *(Lücke)*. Dem heil. Geiste kommt das Zeugenamt wesentlich zu; vrgl. Ev. Joh. 15, 26. **). — Indem der Ap. fortfährt: ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια scheint er dadurch das Objekt des μαρτυρεῖν anzugeben ***); allein gegen diese Auffassung spricht der Gedankenzusammenhang, nach welchem der Apostel nicht hervorheben will, dass der Geist die Wahrheit sei, sondern: *„dass Jesus der Sohn Gottes der Christ ist"*. Darum muss ὅτι hier mit *Gerhard*, *Calov* und den meisten neuern Auslegern *(de Wette, Lücke, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg, Braune)* als *Kausalpartikel* genommen werden, so dass der Nebensatz zur Bekräftigung des voraufgehenden Gedankens dient. Darum ist der Geist im vollsten Sinne des Wortes das Zeugende, *weil* der Geist die Wahrheit ist. — ἡ ἀλήθεια = ἀληθὲς *(Grotius)* erklären, heisst den Gedanken abschwächen; durch den best. Art. wird der Begr. ἀλήθεια in seiner vollen konkreten Lebendigkeit markirt; vrgl. Ev. Joh. 14, 6., wo Christus sich selbst ἡ ἀλήθεια nennt. *Weiss* macht darauf aufmerksam, wie diese Bezeichnung die Persönlichkeit des Geistes bezeuge, sofern „die Wahrheit das offenbar gewordene Wesen Gottes selbst"

---

*) *Grotius* versteht unter τὸ πνεῦμα gar die Wunder selbst: admiranda ejus opera a virtute divina manifeste procedentia.

**) Die Behauptung *Ebrard's*, dass Joh. in diesen Worten zeige: „wie und wiefern unser Glauben an Christus in Folge dessen, dass Christus die weltüberwindende Kraft in sich trägt, selbst überwindende Macht ist", und dass μαρτυρεῖν deshalb „einen Akt bezeichnen müsse, welcher der Sache nach mit dem Akte des Weltüberwindens identisch ist" — ist einfach zurückzuweisen.

***) *Luther* nimmt bei dieser Ansicht τὸ πνεῦμα in einem andern Sinne als im Hauptsatze, nämlich als „das Wort, welches uns durch die Taufe und durch's Blut erlöst hat" und von welchem der Geist zeuget, dass es vom Geiste der Wahrheit und die Wahrheit selbst sei; *Besser* unterscheidet τὸ πν. im Hauptsatze von dem πν. im Nebensatze, so dass er unter jenem „den im Herzen der Gläubigen zeugenden Geist", unter diesem „den in den Sakramenten und dem Worte waltenden Geist" versteht. *Ebrard* erklärt: „der Geist bezeugt sich selbst — durch seine Kraft", offenbar ist h. „durch seine Kraft" rein eingetragen.

ist. — Das zu τὸ μαρτυροῦν zu ergänzende Objekt kann kein andres sein, als der Gedanke, den Joh. vorher in der ersten Hälfte des Verses ausgesprochen hat.

V. 7. Durch das Zeugniss des Geistes gewinnen auch Wasser und Blut die Stellung von Zeugen. Als solche führt Joh. sie jetzt in Verbindung mit dem Geiste auf, um durch das Gewicht dieser Dreiheit die Wahrheit, dass der mit Jesus identische Sohn Gottes der Messias ist, zu bestätigen. — Das den Vers beginnende ὅτι heisst weder: „jam vero“ (*Grotius, Calov*), noch: „mithin“ (*Meyer*) oder „folglich“ (*Bmg.-Crus.*), sondern: „*denn*“. Diese Verbindung mit dem Vorhergehenden erklärt sich daraus, dass die Wahrheit des Zeugnisses des heiligen Geistes (der die Wahrheit selbst ist) dadurch bekräftigt wird, dass nicht *er* allein zeugt, sondern mit ihm das Wasser und das Blut als die beiden Momente, mittelst deren die Versöhnung geschehen ist (ähnl. *Lücke*)*); unnöthig ergänzt *de Wette:* „und auch nach menschlicher Weise betrachtet, ist das Zeugniss wahr, *denn*“. *Paulus* verbindet mit diesem Verse, als dem Vordersatze, V. 9. als Nachsatz: „weil drei sind, u. s. w., so ist, wenn u. s. w., das Zeugniss Gottes vielvermögender“. Diese Konstruktion, die der Joh. Diktion widerspricht, ist um so mehr zurückzuweisen, als bei ihr ein unrichtiger Gedanke entsteht. — τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες) Das Maskulin steht, weil die genannten Drei als konkrete Zeugen gedacht sind (*Lücke* u. A.), nicht aber weil sie „Tropen der diese drei vertretenden Menschen“ (*Bengel*)**) oder Symbole der Trinität (wofür sie das in den krit. Bemerkungen erwähnte Scholion *Matthaei* p. 138. erklärt) sind. Ungewiss ist es, ob Joh. die Dreiheit der Zeugen mit Beziehung auf die bekannte Rechtsregel 5. Mos. 17, 6. 19, 15. Matth. 18, 16. u. a. St., wie mehrere Ausleger annehmen, hervorhebt. Aus dem Präsens ist nicht zu entnehmen, dass ὕδωρ und αἷμα noch

---

*) „V. 6. war gesagt, der bezeugende Geist sei die Wahrheit, somit also liegt darin, dass der Geist sich mit dem Wasser und Blute zur Bezeugung, dass Jesus der Christ sei, vereinigt, das Zeugniss der Wahrheit. Indem nun Joh. dieses Resultat aus V. 6. voraussetzt, fügt er, zu einer andern untergeordneten *bestätigenden* Beweisart übergehend, hinzu: *denn* u. s. w.“

**) Tropum — — Ap. adhibet — ut hoc dicat: tria sunt genera hominum, qui ministerio testandi in terra funguntur; 1) illud — genus testium, quod praeconio evangelii vacat; 2) illud gen. test., quod baptismum administrat, ut Johannes baptista et caeteri; 3) illud gen. test., quod passionem et mortem Domini spectavit et celebrat.

gegenwärtig existirende Gegenstände, also die Sakramente, sind, denn mittelst des Zeugnisses des Geistes ist das ganze Heilsleben Christi ein dauernd gegenwärtiges, so dass Taufe und Tod Jesu — wiewohl der Vergangenheit angehörig — ihn fortwährend als den die Welt versöhnenden Messias bezeugen (so auch *Braune*). Das Particip: *οἱ μαρτυροῦντες* statt des Subst. *οἱ μάρτυρες* markirt die Zeugensthätigkeit stärker. — *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα*) Alle diese drei Ausdrücke haben hier natürlich dieselbe Bedeutung, wie vorher *). — *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν*) *Luther* ungenau: „und diese drei sind zusammen“; *τὸ ἕν* ist das eine bestimmte Objekt des Zeugnisses: „*die drei sind auf dies Eine gerichtet*“, nämlich in ihrem so zusammenstimmenden Zeugnisse. Ungenau *Storr:* „sie dienen zu Einer Sache, begünstigen eine und eben dieselbe, nämlich die vorhin (5, 1. 5.) genannte Sache“.

Anmerk. Nach der lect. rect. treten nach οἱ μαρτυροῦντες die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ — οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ (s. die krit Bemerkungen) ein. Schon *Luther* sagt in Betreff derselben: „Es scheint, als ob dieser Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingerückt worden, *welches doch nicht eben füglich geschehen ist*, weil er nicht von den Zeugen im Himmel, sondern von den Zeugen auf Erden, hier und da redet“. Hiemit stimmen die meisten neueren Ausleger überein, mit Ausnahme von *Besser* und *Sander*. Zwar lässt sich, wenn man den Inhalt des *ganzen* Briefes ins Auge fasst, nicht unschwer der Gedanke von den drei Zeugen im Himmel mit dem Einen oder Andern, was in dem Br. vorkommt, in Verbindung bringen; allein daraus folgt noch nicht, dass derselbe hier eine schickliche oder gar nothwendige Stelle hat. Dies ist vielmehr offenbar nicht der Fall, da weder

---

*) Mit Unrecht bezieht *Weiss* das Zeugniss der Taufe h. auf dasjenige, was bei der Taufe, und das des Todes auf das, welches beim Ausfliessen des Blutes Christi gegeben ward. — Nicht durch das, was bei ihnen geschah, sondern durch sich selbst sind *ὕδωρ* und *αἷμα* die *μαρτυροῦντες*. — Nach *Ebrard* ist *ὕδωρ hier* „die von Christo eingesetzte Wassertaufe, als äussere Institution — —, als Repräsentantin aller der von Menschen zu verwaltenden Gnadenmittel, vor allem in ihrer Verbindung mit der Predigt des Wortes“; und *αἷμα* „das Blut Christi, d. i. sein sühnender Tod, — — aber nicht das Blut Christi allein, sondern auch die Macht des Zeugenblutes, das um des Bekenntnisses Jesu willen — noch fort und fort von den Seinen vergossen wird“. Diesem fügt *Ebrard* dann noch hinzu: „man kann sagen, dass in dem *Wasser der Taufe* sich das Bekenntniss verköpere, das durch seine Festigkeit die Lüge überwindet, in dem *Zeugenblute* jene Liebe, welche die fleischliche Gewalt durch Dulden überwindet“. Diese Auslegung bedarf keiner Widerlegung.

in dem Folgenden noch in dem unmittelbar Voraufgehenden, womit V. 7. durch ὅτι eng verbunden ist, irgend etwas auf ein solches trinitarisches Zeugniss im Himmel hindeutet. Die Aufführung der drei Zeugen: πνεῦμα, ὕδωρ, αἷμα izt durch das Voraufgehende klar und deutlich motivirt; nicht aber die der drei Zeugen: ὁ πατήρ, ὁ λόγος, τὸ πνεῦμα ἅγιον; diese Dreiheit tritt vielmehr ganz unvorbereitet ein; aber auch das Folgende widerstrebt derselben, zumal es dann durchaus undeutlich bleibt, welches Zeugniss unter der μαρτυρία τοῦ θεοῦ V. 9. gemeint ist, ob das der drei im Himmel oder das der drei auf Erden. — Dazu kommt, dass diese beiden verschiednen Zeugenschaften ganz unverbunden neben einander treten; es wird wohl gesagt, dass je die drei Zeugen zusammen stimmen, nicht aber in welchem Verhältnisse die beiden Drei zu einander stehen. — Ueberdies ist aber auch der Gedanke an sich durchaus unklar: denn was soll man sich unter einem Zeugniss *im* Himmel denken? Zwar sagt *Bengel* (dem *Sander* beistimmt): „non fertur testimonium in coelo, sed in terra: qui autem testantur, sunt in terra, sunt in coelo; i. e. illi sunt naturae terrestris et humanae, hi autem naturae divinae et gloriosae". Wie unhaltbar dies aber ist, zeigt sich einerseits darin, dass ἐν τῷ οὐρανῷ nicht zu εἰσιν, sondern vielmehr zu μαρτυροῦντες gehört, der Text also geradezu nicht von einem Sein, sondern von einem *Zeugen im Himmel* spricht, und andrerseits darin, dass darnach das mit ὕδωρ und αἷμα verbundene πνεῦμα als etwas Irdisches und Menschliches gedacht werden soll. — Dazu kommt das Unjohanneische der Diktion, da bei Joh. wohl ὁ θεός und ὁ λόγος und eben so ὁ πατήρ und ὁ υἱός, aber niemals ὁ πατήρ und ὁ λόγος zusammengestellt werden; *Sander* hilft sich freilich mit der, allerdings sehr leichten, Annahme eines ἅπαξ λεγόμενον; allein diese ist hier unstatthaft, da jene Begriffe bei Johannes so häufig vorkommende sind — und jene Art der Zusammenstellung nicht eine zufällige, sondern im Wesen der Sache begründete ist. Man sieht, der Interpolator hat λόγος geschrieben, weil sich ihm dieser Ausdruck als ein ächt Johanneischer darbot, ohne zu bedenken, dass die Verbindung desselben mit πατήρ unjohanneisch sei. Endlich ist auch das: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι auffallend. *Bengel* erklärt: unum sunt essentia, notitia, voluntate, atque adeo consensu testimonii. Mit Recht setzt *B.* die *Wesenseinheit* voran, denn eben diese wird durch jenen Ausdruck bezeichnet — aber gerade diese gehört nicht hieher, wo es sich vielmehr um *die Einheit des Zeugnisses* handelt.

V. 9. hebt die Grösse des göttlichen Zeugnisses und unsere Verpflichtung dasselbe anzunehmen hervor. Die beiden Sätze, die hier auf einander bezogen werden, entsprechen sich der Form nach nicht vollkommen, denn in dem Vordersatze ist der dem μείζων des Nachsatzes, und im Nachsatze der dem λαμβάνομεν des Vordersatzes ent-

sprechende Begriff nicht ausgedrückt. Vollständig würde der Satz lauten: Nehmen wir der Menschen Zeugniss an, weil es etwas gilt, so müssen wir Gottes Zeugniss um soviel mehr annehmen, als es eine um vieles grössere Geltung hat (vrgl. *A. Buttm.* S. 338.). Der Satz enthält eine Folgerung ex minori ad majus. Die Konjunktion εἰ wie öfters nicht dubitativ. — Mit Recht sagt *Brückner* gegen *Baur:* „Das menschliche Zeugniss wird nur von Seiten seiner rechtlichen Gültigkeit berührt, nicht ist in ihm ein Inhalt vorausgesetzt, welcher dem des göttlichen Zeugnisses durch Wasser und Blut und Geist gleich käme“ *). — ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ steht h. ganz allgemein; die nähere Bestimmung giebt erst das Folgende (so anch *Düsterdieck*). — ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ) Bei ὅτι scheint ein Gedanke, worauf es sich bezieht, ergänzt werden zu müssen; *Lücke* ergänzt den Gedanken: „nehmen wir das Zeugniss Gottes an, so müssen wir glauben, dass Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes“; *Düsterd.*, dem *Braune* beistimmt: „ein Gottes-Zeugniss ist nun wirklich vorhanden, nämlich dieses — —“; allein eine solche Ergänzung ist nicht nothwendig, wenn man annimmt, dass der mit ὅτι beginnende Satz dazu dienen soll, die h. unvermittelt eingetretene Gegenüberstellung des menschlichen und des *göttlichen* Zeugnisses zu motiviren, in *dem* Sinne: „ich sage: ἡ ματυρία τοῦ θεοῦ, denn — —“. — Bei der durch die besten Handschriften bezeugten Lesart: isὅc (statt: ἣν) μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ lässt τιh dieses zweite ὅτι zwar als Kausalpartikel nehmen, wobei αὕτη auf das Zeugniss, wovon V. 6. u. 7. die Rede war, zu beziehen wäre, in dem Sinne: „denn jenes ist das Zeugniss Gottes, denn er hat (es) von seinem S. gezeugt“; allein bei dieser Fassung ist das Fehlen eines αὐτός vor μεμαρτύρηκε störend; besser ist es daher ὅτι durch *„dass“* zu erklären und αὕτη auf diesen mit ὅτι beginnenden Satz zu beziehen (*Lücke, Erdmann, Düsterdiek, Myrberg, Ebrard, Ewald, Brückner, Braune*), so dass der Sinn ist: denn das ist (darin besteht) das Zeugniss Gottes, dass er von s. Sohne gezeugt hat. Unter diesem Zeugnisse ist kein anderes zu verstehen als dasjenige, wovon in dem Vorhergehenden die Rede war, nämlich das objektive Zeugniss des Geistes etc., nicht das innerliche Zeugniss, von welchem der Apostel erst hernach spricht (gegen *Düster-*

---

*) Ganz verfehlt ist es, wenn *Storr* unter dem Zeugniss der Menschen speciell das Zeugniss Johannis des Täufers verstehen will.

dieck), noch weniger aber, wie *Ebrard* erklärt, das Zeugniss Ev. Joh. 1, 33. — Bei der Lesart: ἥν muss αὕτη auf das Vorhergehende zurückbezogen werden, der Sinn ist dann: „denn jenes (V. 6. u. 7.) ist das Z. Gottes, welches er von seinem Sohne gezeugt hat"*). — Das Perfekt μεμαρτύρηκε ist h. in derselben Weise zu fassen, wie Joh. oft das Perf. gebraucht, so nämlich, dass das Zeugniss, welches Gott gegeben hat, als ein fortdauernd bleibendes zu denken ist.

V. 10. Das Zeugniss Gottes von seinem Sohne hat zu seinem Ziel den Glauben an den Sohn Gottes. Darum: „*Der an den Sohn Glaubende hat das Zeugniss in sich*". — τὴν μαρτυρίαν d. i. das Zeugniss Gottes, von dem bisher die Rede war; ἔχει ἐν ἑαυτῷ d. h. ihm ist das Zeugniss nicht mehr bloss ein äusserliches, sondern vermöge seines Glaubens, hat er es *in* (nicht wie *Luther* übersetzt: „bei") sich; das Aeusserliche ist ihm ein Innerliches geworden. Dieser Gedanke bildet den Uebergang zu dem V. 11. enthaltenen. *In* sich hat der Gläubige nämlich das objektive Zeugniss, indem er die Kraft der von Gott bezeugten Wahrheit in seiner Seele erfährt; doch darf τὴν μαρτυρίαν h. noch nicht von dieser Wirkung selbst — wie V. 11. — verstanden werden (gegen *Düsterdieck*). Bei der Erklärung: „der nimmt das Zeugniss an", wofür es mindestens, dem ἔχει entsprechend, heissen müsste: „*der hat es angenommen*", kommt die Präp. ἐν nicht zu ihrem Rechte. — In dem folgenden negativen Satze, durch den der ausgesprochene Gedanke bekräftigt und erweitert wird, ist zu τῷ θεῷ (statt dessen nicht τῷ υἱῷ zu lesen ist) „τῷ μεμαρτυρηκότι" zu ergänzen. — ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν) s. Kap. 1, 10. In seinem Unglauben gilt ihm das göttliche Zeugniss für Lüge und Gott, der es gegeben hat, also für einen Lügner. — Dieser Gedanke wird durch die folgenden Worte bestätigt: „*denn er glaubt nicht (ist nicht gläubig geworden) an das Zeugniss, welches Gott gezeugt hat (als ein bleibendes Zeugniss) von seinem Sohne*". — Bei dem eine allgemeine Gattung (nicht ein einzelnes bestimmtes Individuum) bezeichnenden Particip πιστεύων steht μή; bei dem Verb. finit. πεπίστευκεν aber οὐ, weil hiedurch das

*) *Lücke* meint mit Unrecht, dass sich bei der Lesart ἥν nur ein unvollständiger Sinn ergebe, indem er sagt: „das Zeugniss Gottes, welches er gezeugt hat, besteht — worin nun?" Dieser Schein der Unvollständigkeit verschwindet jedoch, sobald αὕτη auf das Frühere bezogen wird.

πιστεύειν der jener Gattung Angehörigen geradezu und direkt negirt wird (vrgl. Kap. 2, 4. 3, 10. 14. 4, 8.) *).

V. 11. giebt an, worin jenes Zeugniss Gottes bei dem Gläubigen sich als ein innerliches beweist; wer nämlich durch den Glauben das objektive Zeugniss Gottes in sich hat, in dem ist es nicht mehr ein rein objektives, sondern der erfährt es in sich als göttliche Kraft, oder als die *ζωὴ αἰώνιος*, die Gott ihm gegeben hat**). Darum sagt der Ap.: *„Und das ist das Zeugniss, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός“*. Zu *ἡμῖν* ist als Ergänzung: *τοῖς πεπιστευκόσιν* hinzuzudenken. — *ζωὴ αἰώνιος* ist nicht „die Hoffnung des ewigen Lebens“ (*Beda:* dedit nobis vitam aeternam, sed adhuc in terra peregrinantibus *in spe*, quam daturus est in coelis ad se pervenientibus *in re*), sondern dieses selbst, das göttliche Leben, dessen der Gläubige schon hier theilhaftig ist; was der Gläubige hofft, das hat er schon. — *ζωὴν αἰώνιον* steht als Hauptbegriff voran. — *ἔδωκεν* heisst: *„er gab“*; es ist nicht = promisit (*Socin*) und drückt auch nicht bloss die firmitatem et certitudinem promissionis divinae (*a Lapide*) aus. — Unrichtig findet *Myrberg* in *ὅτι* etc. den Inhalt der *μαρτυρία* Gottes angegeben, was wider den Gedankenzusammenhang streitet. Das zweite Glied des Verses: *καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν*, das nicht von *ὅτι* abhängig (*Bmg.-Crus.*) ist, sondern einen koordinirten Hauptsatz bildet, giebt eine weitere Erklärung über die *ζωὴ αἰώνιος*. Mehrere Erklärer finden in diesen Worten den Gedanken ausgedrückt, dass wir die *ζωὴ αἰών.* in dem Sohne d. h. in der Gemeinschaft mit dem Sohne besitzen; allein dies sagen die Worte nicht, sie geben vielmehr an, wo die *ζωὴ αἰών.*, welche Gott den Gläubigen gab, ihre ursprüngliche Stätte hat: nämlich in dem Sohne; vrgl. Ev. Joh. 1, 4. *Frommann* (S. 405.): „das ewige Leben, dessen der Christ durch den Glauben theilhaftig wird, ist eins mit dem Leben, das in Christo wohnt“ (so auch *Düsterdieck* u. A.).

---

*) Anders ist es Ev. Joh. 3, 18.; wo nach *ὁ μὴ πιστεύων* folgt *ὅτι μὴ πεπίστευκεν*, aber als Begründung des *ἤδη κέκριται*, wo also dieses als der in der Vorstellung des Richters versirende Grund des Gerichtetwerdens gedacht ist; anders *Winer* S. 420 f. VII. S. 441 f. Der Unterschied liegt darin, dass mit *ψευστὴν πεποίηκεν αὐτόν* eine Thätigkeit des Subjektes, mit *κέκριται* aber die Thätigkeit eines Andern (nämlich: Gottes) bezeichnet wird.

**) Nach *Braune* soll durch *ὅτι* der Inhalt des Zeugnisses angegeben sein; allein dann würde Joh. hier von einem andern Zeugniss als vorher reden.

Unrichtig trennt *Braune* αὕτη von ἡ ζωή, indem er dem Gedanken nach ἐστίν dazwischen stellt und αὕτη auf den Begr. αἰώνιος bezieht: „und das — nämlich αἰώνιος — ist das Leben u. s. w.".

V. 12. giebt die Folgerung aus dem unmittelbar vorhergehenden Gedanken: Ist die ζωή ursprünglich in dem Sohne, so hat, wer den Sohn hat, mit ihm auch die ζωή. Zu: ὁ ἔχων τὸν υἱόν vrgl. Kap. 2, 23. Sinnentstellend und verflachend setzt *Grotius* statt τὸν υἱόν: verba illa quae Pater Filio mandavit; auch ἔχει τὴν ζωήν erklärt *Grotius* falsch durch: jus certum ad vitam aeternam. Während Joh. im ersten Gliede einfach τὸν υἱόν sagt, fügt er im zweiten Gliede τοῦ θεοῦ hinzu: dazu bemerkt *Bengel:* habet versus duo cola; in priore non additur *Dei,* nam fideles norunt Filium; in altero additur, ut demum sciant fideles, quanti sit, non habere.

V. 13. Viele Ausleger (*Lorinus, Spener, Bengel, Rickli, Bmg.-Crus., Lücke, Sander, Düsterd., Braune*) lassen mit diesem Verse den Schluss des Briefes („eine Art von Schlussabschnitt" *Ebrard*) beginnen, indem sie ταῦτα auf den ganzen Brief beziehen: dies ist jedoch unrichtig: dass dieser Vers noch zu dem letzten, mit 3, 23. beginnenden Hauptabschnitte gehört, zeigt nicht nur der Begriff ζωὴν αἰώνιον, der auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweist, sondern auch der Begriff πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ, der auf 3, 23. zurückgeht; auch ist zu bemerken, dass die folgenden Sätze V. 14. u. 15. dem Gedanken entsprechen, mit welchem der vorhergehende Hauptabschnitt endigte; vrgl. 3, 21. 22. Hiernach ist ταῦτα nicht auf den ganzen Brief zu beziehen, sondern auf den letzten Abschnitt V. 6—12. (*Brückner*), der zu seiner Spitze den Gedanken: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν hat; vrgl. 2, 1. 21. 26. Den Zweck, warum er das im Vorhergehenden Enthaltene geschrieben, giebt Joh. mit den Worten: ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον an. Dem christlichen Gemüthe ist die *Gewissheit* des mitgetheilten Lebens um so nothwendiger, als sich ihm in den Anfechtungen des Lebens dieselbe bisweilen verbirgt: das Leben ist da — aber zu Zeiten wie ein verborgener Schatz. Dass der Besitz des Lebens aber durch den Glauben bedingt sei, hebt der Ap. durch einen Zusatz besonders hervor, der zwar nach den verschiedenen Codices (s. d. krit. Anmerkungen) verschieden lautet, in den verschiedenen Formen aber doch wesentlich denselben Gedanken ausdrückt; nach der wahrscheinlichen Lesart schliesst er sich

dem ὑμῖν, nach *A.* aber dem ἔχετε an. Das zweite Glied in der Recepta: καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ θεοῦ bezeichnet als zweiten Zweck das Festhalten am Glauben; zu der Phrase πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα vrgl. Kap. 3, 23.

V. 14. ist, wie das voranstehende καὶ zeigt, nicht der Anfang eines neuen Abschnitts (gegen *de Wette*); sondern der hier ausgesprochene Gedanke steht mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhange, indem die παῤῥησία ein wesentliches Moment der ζωὴ αἰώνιος ist. Wie Kap. 3, 21. 22., so ist auch hier die παῤῥησία die Zuversicht, die der Gläubige in der Gewissheit, dass sein Gebet erhört werde, empfindet. — αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία heisst nicht: „daher rührt auch der frohe Muth" (*Ziegler*), sondern: „*darin besteht die Zuversicht*" (*de Wette*). — ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν) αὐτὸν geht nicht auf den Sohn, sondern auf Gott; ist Gott auch vorher nicht als Subjekt genannt, so ist er doch als das Hauptsubjekt gedacht, als der, der durch den Sohn das Leben giebt. — ὅτι) *Lücke* (dem *Ebrard* unter der unrichtigen Bemerkung, dass ὅτι nicht von αὕτη, sondern einfach von παῤῥησία abhängt, beistimmt) ergänzt vor ὅτι: „dass wir die Zuversicht haben"; allein dadurch wird der koncise Gedanke des Ap. geschwächt, auch ist die παῤῥησία diese Zuversicht selbst (*Düsterdieck*). ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ) Durch κατὰ τ. θέλ. αὐτοῦ i. e. τοῦ θεοῦ wird das Gebet nach *Inhalt und Beschaffenheit* näher bestimmt. — ἀκούει ἡμῶν) Kap. 3, 22. heisst es statt dessen: λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ. — ἀκούειν schliesst den Begr. des *Er*hörens mit in sich, der jedoch erst im folgenden Verse bestimmt hervorgehoben wird.

V. 15. καὶ ἐὰν οἴδαμεν. Durch den Indikativ nach ἐὰν (s. hierüber *Winer* S. 264. VII. S. 277. *Al. Buttm.* S. 191 f.) wird dieses Wissen als etwas den Gläubigen unzweifelhaft Zukommendes betont; anders V. 16. ἐάν τις ἴδῃ. — ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν (ἂν) αἰτώμεθα) Wiederaufnahme des vorher Gesagten. — οἴδαμεν, ὅτι etc.) In der Gewissheit, dass Gott uns hört, liegt zugleich die Gewissheit: ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' (παρ') αὐτοῦ. — ἔχομεν ist weder = λαμβάνομεν, noch steht das Präsens für das Futur (*Grotius*); das Präsens ist vielmehr in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten; der Gläubige hat allezeit das, um das er Gott (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ) gebeten hat; er hat Gott und in ihm Alles. — τὰ αἰτήματα sind die res petitae (*Lorinus*). — ἀπ' αὐτοῦ ist seiner Stellung nach nicht mit ἔχομεν, sondern mit ἠτή-

καμεν zu verbinden; vrgl. Matth. 20, 20. Apgesch. 3, 2.; anders Kap. 3, 22.: *λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ.*

V. 16. Den V. 15. ausgesprochenen allgemeinen Gedanken wendet der Ap. auf einen bestimmten Fall an, nämlich auf die Fürbitte für den Bruder, wenn man denselben Sünde thun sieht. — *ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*) Durch *ἐάν* c. Conj. wird einfach die Möglichkeit gesetzt. Unter *ἀδελφός* ist dem Sprachgebrauche des Briefes zufolge nicht allgemein der Nächste (*Calov.*), sondern der christliche Bruder (*αὐτοῦ*) nicht gerade der „Wiedergeborne" (*Düsterdieck*) zu verstehen; unrichtig *Ebrard*: „zunächst Glieder der christlichen Gemeinde, doch ohne, dass die Nichtchristen ausgeschlossen wären". — *ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον*) Die Phrase *ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν* ist stärker und ausdrucksvoller als *ποιεῖν ἁμαρτίαν*. — Die Art der *ἁμαρτία* wird durch den Zusatz *μὴ πρὸς θάνατον* näher bestimmt. Die Negation *μὴ* (statt deren V. 17. *οὐ* steht) erklärt sich daraus, dass der Begr. von *ἐάν τις ἴδῃ* abhängig gedacht ist (vrgl. *Winer* S. 421). Der Ap. unterscheidet die *ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* und die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*. Welche Sünde ist unter der letzteren zu verstehen? Schon im A. T. findet sich der Begriff חֵטְא לָמוּת LXX. *ἁμαρτία θανατηφόρος* 4. Mos. 18, 22., wonach die Rabbinen zwischen חטאה למיתה und חטאה לא למיתה (*Schoettgen* Hor. hebr.) unterscheiden; hiernach würde, wie auch *Schoettgen* erklärt, die *ἁμαρτία πρὸς θάν.* diejenige Sünde sein, auf welche das Mosaische Gesetz die Todesstrafe gesetzt hat, wie Götzendienst, Ehebruch u. s. w.; allein wenn auch jene alttestamentliche Bestimmung dem Ausdrucke des Johannes zu Grunde liegt, so folgt daraus nicht, dass er den Begriff in derselben Bedeutung gebraucht; *θάνατος* kann hier, im Unterschied von *ζωή* (*καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν*) nach V. 11. u. 12. nicht den *leiblichen* Tod bezeichnen. Schon aus diesem Grunde ist deshalb auch die Erklärung von *Morus* und *S. G. Lange*, nach der *die* Sünde gemeint sei, welche von der Obrigkeit mit dem Tode oder doch mit andern harten Strafen (!) belegt wird, zurückzuweisen, selbst abgesehen davon, dass darnach die christliche Fürbitte von den Strafbestimmungen des bürgerlichen Gesetzes abhängig gemacht würde. Aber auch die Meinung von *Zachariae*, *Michaelis* und *Linder* (in: Zeitschr. f. d. luth. Theol. von *Rudelbach* u. *Guericke* 4. Heft 1862), dass hier wie Jak. 5, 14 ff. von *leiblich* Kranken die Rede sei und solche Sünde gemeint

sei, welche *Gott* mit tödtlicher Krankheit oder plötzlichem Tode bestrafe, ist aus demselben Grunde unstatthaft*). — Ist *θάνατος* nicht der *leibliche* Tod, so kann durch *πρὸς θάνατον* auch nicht der Termin, bis zu dem hin die Sünde währet, bezeichnet werden. — Mit Rücksicht auf die in der Kirche geübte Kirchenzucht haben namenlich ältere katholische Kirchenlehrer unter der *ἁμ. πρ. θάν.* ohne Weiteres alle diejenige Sünde, die mit der Strafe der Exkommunikation belegt wurde, verstanden. Aber selbst wenn die Kirche immer die Sünde, die Joh. hier im Auge hat, in jener Weise bestraft hätte, so würde sich aus dieser Praxis doch nicht jener Ausdruck erklären lassen. — Da *θάνατος* nicht der leibliche Tod ist, so kann damit nur der *geistliche* Tod oder die *Unseligkeit* bezeichnet sein; *ἁμ. πρὸς θάν.* ist demnach die Sünde, welche zur Unseligkeit führt. Welche Sünde aber ist dies? Viel zu allgemein ist es, jedes schwere Verbrechen für eine solche zu halten. Da Christus selbst nur *einer* Sünde unbedingt die Vergebung abspricht, so sehen sich die Ausleger, welche jener Auffassung beipflichten, um so mehr zu einer willkürlichen Abschwächung des *πρὸς θάνατον* gezwungen; so *Ambrosius* (lib. de poenit.), indem er sagt: quodvis peccatum gravissimum, quod *vix* remittitur; und noch seltsamer *a Lapide:* peccatum quodvis gravissimum, quod — juxta legem communem per gratiam, quam Deus *ordinarie* dare solet, est quasi immedicabile, incorrigibile et insanabile. Richtiger ist es schon, an die Sünde, die nicht bereuet wird, zu denken und das die *ἁμ. πρ. θάν.* Charakterisirende in der Unbussfertigkeit des Sünders, der keiner Ermahnung Raum gönnen will, zu finden (*Grotius, Socin* u. A.): allein auch dies kann nicht das Moment sein, welches Joh. hier eigentlich im Auge hat, da sich bei der Begehung einer Sünde noch nicht beurtheilen lässt, ob sie bereut werden wird oder nicht. Joh. muss eine *ἁμαρτία* meinen, die sich durch sich selbst als eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* charakterisirt. Manche Ausleger fixiren daher den Begriff derselben auf eine ein-

---

*) *Linder* bemerkt zwar dagegen, dass mit V. 13. ein neuer Abschnitt beginne, allein auch in diesem Verse steht *ζωή* im geistlichen Sinne. Gegen jene Auffassung spricht auch, dass sie bei Johannes die Meinung, dass tödtliche Krankheit oder plötzlicher Tod jedesmal göttliche Strafe für eine specielle Sünde sei, voraussetzt, was weder durch Apgesch. 5., noch durch 1. Kor. 11, 30. gerechtfertigt werden kann. Die Berufung auf Jak. 5, 14 ff. ist um so unpassender, als Joh. hier mit nichts andeutet, dass er von *leiblich Kranken* rede. Gänzlich willkürlich ist es daher, wenn *Linder* *καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν* erklärt: „Gott wird ihm Verzeihung und *Genesung* gewähren“.

zelne bestimmte Sünde, so schon *Tertullian*, der darunter die moechia post baptismum commissa; *Beda* der nach dem Vorgange von *Augustin* *) das peccatum invidentiae, quo quis invidet fratri gratiam, virtutem et salutem versteht; allein dann sieht man nicht ein, warum Joh. diese *einzelne* Sünde nicht geradezu und bestimmt genannt hat. Darum könnte man denen beistimmen, die ἁμαρτία hier als Bezeichnung eines *Zustandes* nehmen, wie *Bengel*, der so erklärt: talis *status*, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova exstincta est; allein dem widerstreitet die Ausdrucksweise des Ap., die offenbar auf eine *Thatsünde*, nicht auf einen Zustand hindeutet. Kann nun andrerseits nicht eine *einzelne* Sünde (*Calvin*: non est partialis lapsus, nec praecepti unius transgressio) gemeint sein, so ist nur an eine ganze Art von Sünden, oder besser an solches Sündigen zu denken, welches sich nicht durch das Objekt, worauf es sich bezieht, sondern durch die Gesinnung, aus der es hervorgeht, charakterisirt. Für die weitere Bestimmung ist, was *Lücke* mit Recht hervorhebt, zu beachten, dass „nur von einer Sündenart der *Christen*', nicht der Unchristen“ die Rede sein kann, und dass „der Unterschied zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode ein *erkennbarer*“ sein muss. Zwar kann jede Sünde eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον genannt werden, sofern sie in der Richtung auf den θάνατος steht, allein nicht jede führt *unfehlbar* zum θάνατος; so lange nämlich bei der ἁμαρτία noch ein ἔχειν τὸν υἱὸν (V. 11. u. 12.) stattfindet, steht der sündigende Christ auch noch in der Gemeinschaft des αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, das ihn reinigt ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας (Kap. 1, 7.), und hat er einen παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα, nämlich Jesus Christus den Gerechten (Kap. 2, 1.), so lange beraubt ihn seine Sünde nicht der ζωὴ αἰώνιος und ist deshalb nicht eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον, dies ist sie erst dann, wenn sie einen *wirklichen Abfall* von Christus involvirt; richtig sagen daher *de Wette* und *Lücke*, die Todsünde sei diejenige, durch welche der Christ aus der christlichen ζωή wieder in den θάνατος zurücksinke (vrgl. auch *Hofmann*

*) *Augustin* (de serm. Dei in monte Matth. l. I. c. 22. §. 73.) sagt: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam — Jesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam — invidentiae facibus agitatur. Doch bleibt *Aug.* sich in der Erklärung nicht gleich; in den Retractationen fügt er noch hinzu: si in hac perversitate finierit vitam: in der Schrift: de corrept. et gratia c. 12. §. 35. erklärt er den Begriff durch: fidem, quae per dilectionem operatur, deserere *usque ad mortem*.

Schriftbew. II, 2. S. 340), nur ist eigentlich nicht der *Abfall selbst* darunter zu verstehen, denn dieser ist eine *innere* That, die als solche unsichtbar ist*), sondern vielmehr die sündliche Lebensführung, durch welche sich der innere Abbruch des Lebens mit Christus äusserlich vollzieht und bekundet (so auch *Braune*)**). Unrichtig ist es, wenn *Düsterdieck* (und ähnlich *Ewald*) unter der Todsünde die antichristische Leugnung, dass Jesus der Christ sei, versteht, denn hätte Joh. diese gemeint, so würde er dies um so mehr bestimmt ausgesprochen haben, als er in dem Briefe gegen jenes Antichristenthum polemisirt. Eben so wenig aber hat *Myrberg* das Richtige getroffen, wenn er zu *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* bemerkt: varia genera peccatorum, quae mortem in sensu loci nostri adferant, vide enumerata Gal. 5, 18—21, denn wenn Paulus auch sagt: *ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν*, so folgt daraus doch nicht, dass von solchen einzelnen Sünden keine Umkehr denkbar sei. — Die Erkennbarkeit des *ἁμαρτάνειν πρ. θάν.* darf den Worten des Ap. gegenüber nicht geleugnet werden, zwar ist die Entscheidung in den einzelnen konkreten Erscheinungen schwierig, allein einerseits wird das christliche Gewissen, welches zu der *κρίσις* befähigt, nicht ohne gewissenhafte Prüfung urtheilen und andrerseits giebt Joh. selbst durch das *μή* zu erkennen, dass die Beurtheilung immer nur eine subjektive sein könne. Der Sinn des Satzes ist demnach: Sieht einer den Bruder so sündigen, dass die Sünde, die derselbe begeht, nach dem Urtheile seines christlichen Gewissens nicht die absolute Lossagung von Christus in sich schliesst und also nicht nothwendig die Verdammniss mit sich führt, so wird er für ihn beten***). — *αἰτήσει* ist

---

*) Dies spricht auch gegen die Erklärung *Ebrard's*, nach der die *ἁμ. πρ. θάν.* „die That innerer Verstockung" ist; wiewohl es richtig ist, wenn *Ebrard* sagt: „*πρὸς θάν.* wird derjenige sündigen, welcher sich in eine Seelenstellung begeben hat, von wo aus ihm die Umkehr zur *πίστις* und *ζωή* nicht mehr möglich ist".

**) Mehrere Ausleger, wie *Calvin*, *Beza*, *Calov*, *Heumann*, *Sander* u. A. identificiren diese Sünde mit der Sünde wider den heil. Geist bei Matth. 12, 31 ff.; allerdings ist auch die hier gemeinte *ἁμαρτία* nicht ohne eine *βλασφημία τοῦ πνεύματος* denkbar; und die *βλασφημία τ. πν.* hat den *θάνατος* zum Lohn, allein ganz fallen die Begriffe doch nicht zusammen; denn 1) kann die *βλασφημία τ. πν.* auch bei Nichtchristen stattfinden, hier aber ist von der Sünde des Christen die Rede und 2) ist jene eine sich im *Worte* (*εἰπεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος τ. ἁγ.*) vollziehende, die *ἁμ. πρ. θάν.* kann aber auch in anderweitiger Handlung bestehen.

***) Wenn *Linder* (a. ang. O.) gegen diese Erkl. bemerkt, dass „die

nicht bloss von der gemeinsamen Fürbitte der Gemeinde, als solcher (so *Neander;* auch *Ewald* sagt: „die christliche Fürbitte besonders im geheiligten Schosse der Gemeinde"), sondern von *jeder* Fürbitte des Einen für den Andern zu verstehen. Das Futur steht nicht eigentlich statt des Imperativs, es drückt vielmehr die Gewissheit, dass der Christ in dem angegebenen Falle beten wird, aus, worin aber allerdings die Aufforderung, es wirklich zu thun, mit enthalten ist. Den Inhalt des Gebetes deutet das Folgende an. — *καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν*) bezeichnet den Erfolg des Gebetes; sehr viele, vielleicht die meisten Ausleger (*Socin, a Lapide, Lorinus, Grotius, Spener, Lücke, Sander, Erdmann* u. A.), ergänzen zu *δώσει* als Subjekt *ὁ θεός* oder *ὁ αἰτούμενος* (so auch *Winer* S. 463. VII. S. 487. *Al. Buttm.* S. 116. Anm.); ein ähnlicher Subjektswechsel findet sich in Apgesch. 8, 6.; allein bei der engen Verbindung von *αἰτήσει* und *δώσει*, wobei auch die Gleicheit der Verbalform zu beachten ist, verdient es doch den Vorzug, mit *Hieronymus, Sander, de Wette-Brückner**), *Bmg.-Crusius, Frommann* (S. 674.), *Düsterdieck, Myrberg, Braune* u. A., bei *δώσει* dasselbe Subjekt anzunehmen, wie bei *αἰτήσει;* dann ist der Sinn: der Bittende giebt die *ζωή*, sofern Gott ihm sein Gebet erhört. Der Gedanke findet seine Erklärung darin, dass jede Sünde eine Schwächung der *ζωή* mit sich führt; damit der Sündigende nicht in diesem Mangel verharre, bedarf er neuer Lebenskräftigung und diese wird ihm durch die Fürbitte des gläubigen Bruders für ihn gewährt. Hiezu ist allerdings von seiner Seite das Bekenntniss der Sünde im Vertrauen auf die reinigende Kraft des Blutes Christi nothwendig (vrgl. Kap. 1, 7.); aber gerade darin besteht der Segen der Fürbitte, dass er auf diese hin die dazu nöthige Anregung empfängt **). — *τοῖς ἁμαρ-*

Entscheidung darüber, ob eine Sünde eine *ἁμ. πρ. θ.* sei oder nicht, von Gott selbst *objektive* vollzogen wird und an irgend einer äusserlichen Erscheinung erkennbar sein muss", so ist darauf zu erwidern, dass auch das Eintreten des leiblichen Todes nicht als ein sicherer Beweis gelten kann, da derselbe, wenn Gott ihn auch bisweilen als Strafe über den Sünder verhängt, doch auch stattfindet, ohne dass man daraus auf eine besondere Verschuldung schliessen darf.

*) *Brückner* scheint jedoch schwankend zu sein, indem er bemerkt: „wenn nur ein *αὐτός* oder eine ähnliche Hindeutung stände!"

**) Es heisst den Gedanken des Ap. schwächen, wenn man mit *Rickli* den Segen des Gebetes nur darin findet, dass der Betende selbst durch dasselbe zu dem rechten Verhalten gegen seinen Bruder geführt wird. Nach der Anschauung des Ap. bringt die Fürbitte dem Bruder vielmehr unmittelbar Segen, denn, wie Jakobus (5, 16 f.) sagt: *πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.*

τάνουσι μὴ πρὸς θάνατον) Apposition zu *αὐτῷ*; der Plural dient nur zu Verallgemeinerung (*de Wette, Winer* u. A.); unrichtig erklärt *Bornemann* (Bibl. Studien der sächs. Geistlichen 1. S. 71 u. *A. Buttm.* S. 156) *τοῖς ἁμαρτάνουσι* für den Dativ. commodi, indem er *αὐτῷ* auf den Betenden selbst bezieht. — Durch die folgenden Worte: *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* hebt der Ap. hervor, dass es wirklich Sünde zum Tode gebe, woran er die Bemerkung knüpft: *οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ*. Die meisten Ausleger finden hierin ein, wenn auch mild ausgedrücktes, *Verbot* der Fürbitte in Bezug auf die Sünde zum Tode; allein ein solches liegt, wie *Grotius, Hornejus, Besser, Myrberg, Ebrard, Brückner* u. A. mit Recht bemerken, darin nicht ausgesprochen; denn die Negation *οὐ* gehört nicht zu *ἐρωτήσῃ*, sondern zu *λέγω*; wäre die Negation auf jenes zu beziehen, so müsste sie: *μὴ* lauten. Der Sinn ist: Nicht gilt meine Aufforderung (*οὐ λέγω*), dass einer Fürbitte thue (*ἵνα ἐρωτήσῃ*), in Bezug auf (*περὶ*) die Sünde *πρὸς θάνατον* *). — Mehr sagen die Worte nicht, wiewohl zugegeben ist, dass in der Hervorhebung des *οὐ λέγω* eine Abmahnung indicirt ist (ähnlich *Braune*); Johannes will nicht ein Gebet zur Pflicht machen, dem die gewisse Zuversicht der Erhörung fehlt, darum fügt er seiner Aufforderung zur Fürbitte diese Beschränkung hinzu (so auch *Besser*): ein förmliches *Verbot* wäre nur dann an seinem Platze, wenn sich das *ἁμαρτάνειν πρ. θάν.* jedesmal sicher als solches zu erkennen gäbe. Bemerkenswerth ist es, dass Joh. h. nicht *αἰτήσῃ*, sondern *ἐρωτήσῃ* sagt, *ἐρωτᾶν* (eigentl. „fragen") ist ein milderer Begr. als *αἰτεῖν* (eigentl. „fordern"); mahnt der Ap. von dem *ἐρωτᾶν* ab, so natürlich noch mehr von dem dringlicheren *αἰτεῖν* **).

V. 17. Zur Abwehr der Gleichgültigkeit gegen die im Leben des Christen vorkommenden Vergehungen fährt der Ap. fort: *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστί.* — *ἀδικία* ist nicht gleichbedeutend mit *ἀνομία* Kap. 3, 4.; denn wäh-

---

*) Indem *Neander* meint, dass es sich hier nur von dem Gemeinde-Gebete handelt, erklärt er: „ein solcher, der *πρὸς θάνατον* sündige, solle nicht mit in die gemeinsame Fürbitte der Gemeinde für die Sünder überhaupt aufgenommen werden, damit er nicht in seiner Sünde sicher gemacht und zu einem falschen Vertrauen auf die Fürbitte Anderer verleitet werde"; allein durch nichts deutet Joh. darauf hin, dass er nur von dem Gemeinde-Gebete rede.

**) Nicht zutreffend sagt *Braune*, dass „*αἰτεῖν* Unterredung, *ἐρωτᾶν* dagegen Gleichstellung des Bittenden mit dem, an den dieser sich wendet, voraussetzt".

rend dort *ἀνομία* zur Schärfung des Begriffes *ἁμαρτία* dient, wird hier der Begr. *ἀδικία* durch *ἁμαρτία* näher bestimmt und geschärft; *ἀδικία* ist nämlich jede Vergehung gegen das was recht ist, „alles Pflichtwidrige“ *(Meyer)*. Ist nun einerseits jede solche Vergehung *Sünde*, so ist doch andrerseits festzuhalten, dass nicht jede Sünde zum *Tode* führt; daher *καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον: καὶ* ist nicht adversativ, sondern dient zur Hervorhebung des Gedankens. — *οὐ πρὸς θάν.* gehört nicht zu *ἔστιν* (*Luther:* „es ist etliche Sünde nicht zum Tode“), sondern zu *ἁμαρτία; „es giebt Sünde nicht zum Tode“*.

V. 18. schliesst sich zwar dem Vorhergehenden eng an, bildet aber zugleich den Anfang des Schlusses des Briefes, der durch das dreimal auf einander folgende *οἴδαμεν* als solcher markirt wird *(Ebrard)*, und worin der Ap. mit kurzen, kräftigen Zügen die eigenthümliche Stellung der Gläubigen beschreibt. — Da V. 16. u. 17. zugestanden war, dass es auch bei den Christen noch *ἀδικία* und also *ἁμαρτία* gebe, so fühlt sich der Ap. gedrungen, das Kap. 3, 6—10. Gesagte bestätigend zu wiederholen und zwar als eine den Christen bewusste (*οἴδαμεν*) Wahrheit („eine Berufung darauf, dass er es bereits gesagt hat“ *Ebrard*, liegt nicht in *οἴδαμεν*), damit es von ihnen recht beherzigt werde, dass alles Sündigen im schärfsten Gegensatz zu dem ihnen wesentlichen Lebensprincipe stehe. — *οἴδαμεν, ὅτι πᾶς γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐχ ἁμαρτάνει*) Dies scheint mit dem vorher Zugestandenen im Widerspruch zu stehen; eine Lösung des Widerspruchs giebt Joh. nicht; viele Ausleger suchen sie dadurch zu gewinnen, dass sie zu *οὐχ ἁμαρτάνει* als nähere Bestimmung: *πρὸς θάνατον* ergänzen, oder es auch von dem *Bleiben in der Sünde* erklären; beides ist jedoch willkürlich; die Lösung liegt vielmehr darin, dass der Ap. einfach den Widerspruch zwischen dem Geborensein aus Gott und dem Sündigen hervorheben will. Findet sich in dem Leben des Gläubigen, der als solcher ein *γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* ist, noch Sünde, so ist sie ihm selber doch das Fremde, seinem Wesen Entgegengesetzte, wovon er in Kraft seines Glaubens immer mehr frei wird*). — *ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν*) Dieses zweite Glied ist nicht von *ὅτι* abhängig, sondern

*) Dass durch die Erklärung *de Wette's*: „der Ap. spricht die Zuversicht aus, dass der Fall der Todsünde und überhaupt der Sünde nicht oft (!) in der christlichen Gemeinde vorkommen könne“, der Gedanke des Ap. entstellt wird, bedarf keines Beweises.

als selbständiger Satz zu fassen (*Düsterd., Braune*). Den Unterschied zwischen der Form: ὁ γεννηθείς und der vorhergehenden ὁ γεγεννημένος giebt *Bengel* unrichtig so an: Praeteritum grandius quiddam sonat, quam Aoristus: non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se; es findet hier vielmehr nur derselbe Unterschied statt, durch den sich überhaupt diese beiden Verbalformen unterscheiden; ὁ γεννηθείς ist: „der geboren *ward*" als historische Thatsache aufgefasst. — Als nähere Bestimmung steht bei τηρεῖ ἑαυτὸν 1. Tim. 5, 22.: ἁγνόν; Jak. 1, 27.: ἄσπιλον. Die Ergänzung eines solchen Prädikats (*de Wette*) ist jedoch nicht nöthig; τηρεῖ ἑαυτόν bezeichnet die Selbstbewahrung des Gläubigen in dem ihm eigenthümlichen Wesen (so auch *Braune*)*); die nähere Bestimmung ergiebt sich aus dem Folgenden: καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ) ist die Folge des τηρεῖ ἑαυτόν; unrichtig *Ebrard*: „der Satan *darf* ihn nicht anrühren; *Gott* duldet es nicht"; das Präsens spricht einfach die Thatsache aus, diese aber findet dem Kontexte gemäss deshalb statt, weil dem Teufel das ἅπτεσθαι durch das τηρεῖν ἑαυτόν des aus Gott Gebornen verhindert ist. Zu ὁ πονηρός s. Kap. 1, 13. Unter ἅπτεσθαι ist das Anfassen, um Schaden zu thun, zu verstehen; Ps. 105, 15. LXX. (s. *Raphelii* Annot. ex Polybio). Zu vergleichen ist Jak. 4, 7.: φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. Zwar wird auch der Gläubige noch vom Teufel versucht (vrgl. 1. Petr. 5, 8. u. a. St.), wie sich ja auch in ihm noch sündliche Begierden regen, allein seinem innersten Wesen nach aus der Gemeinschaft der Sünde herausgetreten, leidet er durch diese Versuchungen an seinem aus Gott gebornen Leben keinen Schaden; in der πανοπλία τοῦ θεοῦ ist er geschützt gegen alle μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου (Ephes. 6, 11 ff.)**).

V. 19. markirt den Gegensatz zwischen den Gläubigen, als die aus Gott sind, und dem κόσμος, als der seinem ganzen Umfange nach (ὅλος) dem πονηρός angehört, und zwar so, dass der Ap. sich und seinen — mit ihm im Glauben verbundenen — Lesern das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ

---

*) Weniger passend ist es, τηρεῖν ἑαυτόν h. mit *Ebrard* = τηρεῖσθαι „auf der Hut sein, sich in Acht nehmen", zu erklären; denn einerseits streitet es mit dem neutest. Gebrauche, dem Worte diese Bedeutung zuzuschreiben, und andererseits ist sie für den Kontext nicht bezeichnend genug.

**) *Calvin*: Utut malignus renatum ad peccatum solicitet, tela tamen illius irrita cadunt, quoniam renatus scuto fidei munitus ea repellit et diabolo per fidem resistit.

vindicirt. — *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν* findet seine Erklärung in dem Vorhergehenden: *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ*. *Socin* unrichtig: a Deo pendemus. — *καὶ ὁ κόσμος ὅλος* etc.) wahrscheinlich unabhängig von *ὅτι* als selbständiger Satz (*Düsterdieck*); *καὶ* nicht = *δὲ*; gerade das verbindende *καί* hebt den Gegensatz, der zwischen den beiden Gliedern des Verses besteht, noch schärfer hervor, als es durch eine adversative Partikel geschehen würde. *ὁ κόσμος* steht h. in der dem Joh. eignen ethischen Bedeutung des Wortes. — *ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*) *τῷ πονηρῷ* ist nicht Neutrum (*Socin*, *Episcopius*, *Rickli*, *Erdmann*), sondern Masculinum, wie sowohl aus V. 18.: *ὁ πονηρός*, als auch aus dem Gegensatze zu *ὁ θεός* erhellt. — Durch das voraufgehende *ἐκ τ. θεοῦ* und Luthers Uebers. von Jes. 46, 3. sind einige Ausleger bestimmt worden, den Ausdruck: *ἐν* — *κεῖται* irrigerweise auf das Verhältniss des Kindes zur Mutter (*Spener*: „wie ein kind in der mutter leib") zu beziehen; durch *ἐν* wird ausgedrückt, dass der *κόσμος* von dem Teufel gleichsam umschlossen ist, d. h. sich ganz in seiner Gewalt befindet; *κεῖται*, stärker als *ἐστί*, markirt, wenn auch nicht, wie *Lücke* meint, den *dauernden*, wohl aber den *passiven* Zustand (so auch *Braune*), also das völlige Beherrschtwerden vom Teufel, was im scharfen Gegensatz gegen das voraufgehende: *καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ* steht.

V. 20. Zum Schluss weist der Ap. darauf hin, woher ihm und seinen Lesern das *εἶναι ἐν τῷ θεῷ* (die Folge des *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ*) gekommen ist; und zwar so, dass er auch dies durch *οἴδαμεν* als Inhalt ihres christlichen Bewusstseins ausspricht. *οἴδαμεν δὲ, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει*) Der jenes bedingende Grund ist das Gekommsein des Sohnes Gottes. — Die Partikel *δὲ* steht h., um den Gegensatz gegen den unmittelbar vorhergehenden Gedanken zu markiren; mit Recht hat sich *Brückner* für diese Lesart (gegen *καὶ οἴδαμεν*; s. d. krit. Bemkgen) erklärt. — *ἥκει* nicht = adest (*Bengel*), sondern: „*ist gekommen*"; es geht auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes. — *καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν*) noch abhängig von *ὅτι*. — Das Subjekt zu *δέδωκεν* ist nicht: *ὁ θεός* (*Bengel*), sondern: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, wie die enge Verbindung dieses Satzes mit dem unmittelbar Voraufgehenden deutlich zeigt; *τὸν ἀληθινόν* dagegen ist nicht Bezeichnung des Sohnes (*Bengel*), sondern Gottes. — Unter *διάνοια* ist nicht mit *Lücke* und *de Wette* die „Erkenntniss" selbst oder die „Einsicht" zu verstehen, sondern das *Vermögen* der Erkenntniss (*Düsterdiek*, *Ebrard*)

aber in seiner lebendigen Thätigkeit, also „*der erkennende Sinn*“ *). — Durch ἵνα γινώσκομεν etc. wird weder der Zweck: „*damit*“, noch auch die Folge: „*so dass*“, sondern das Ziel, worauf die διάνοια gerichtet ist, und das sie erfasst, angegeben. Als Partikel des Zweckes lässt sich ἵνα nur festhalten, wenn man unter διάνοια unberechtigterweise „die geistliche Gesinnung“ versteht (gegen *Braune*). — Der Begriff γινώσκειν steht hier in derselben Intensität, wie Kap. 2, 4. 5., wo es gleichfalls mit ἐν αὐτῷ εἶναι unmittelbar verbunden ist. Durch τὸν ἀληθινόν wird Gott im Unterschied von allen Idolen, namentlich dem Idole, welches sich die Irrlehrer von Gott machten, als der *wahre* Gott bezeichnet; *Calvin: Verum* Deum intelligit, non *veracem*, sed eum qui *re vera Deus* est, ut eum ab idolis omnibus discernat; cf. Joh. 17, 3.**); (eben so *Lücke*, *de Wette*, *Neander*, *Erdmann*, *Düsterdieck*, *Myrberg*, *Ebrard*, *Braune* u. A.). Der Wahrhaftige ist der, der den Sohn in die Welt gesandt hat; das Kommen Christi ist kein wirkungsloses gewesen, sondern hat bei den Gläubigen die Erkenntniss Gottes gewirkt; eine Erkenntniss, die eins ist mit dem Sein in Gott. Darum fährt der Ap. fort: καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ. Diese Worte sind nicht mehr von ὅτι abhängig (*Vulg.*: et simus), sondern bilden einen unabhängigen Satz. Das ἐν τῷ ἀληθινῷ weist auf τὸν ἀληθινόν zurück; bei der engen Verbindung der beiden Sätze muss mit *demselben* Worte auch *dasselbe* Subjekt, nämlich *Gott*, gemeint sein (*Brückner*, *Braune*); willkürlich ist es, unter τὸν ἀληθινόν Gott, unter τῷ ἀληθινῷ dagegen Christus zu verstehen, was auch von dem Gedankenzusammenhang verboten wird, da nach diesem das καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ die Konsequenz aus dem Vorhergehenden, dass nämlich der Sohn Gottes gekommen ist und uns das Vermögen *den Wahrhaftigen* zu erkennen gegeben hat, angiebt***).

---

*) Ganz willkürlich ist es den Begr. διάνοια mit *Semler* = μετάνοια καὶ πίστις zu erklären. *Paulus* legt auf δια einen besondern Nachdruck und erklärt: „*Durch*denken im Gegensatz gegen ein dunkles Fürwahrhalten und gedankenleeres Glauben“ (!).

**) *Baumg.-Crus.* meint, ἀληθ. bedeute h. mehr als Joh. 17, 3., nämlich: „derjenige, welcher Genüge giebt, in quo uno acquiescendum est“; allein läge dies h. wirklich in dem Begriffe, so würde das auch Joh. 17, 3. der Fall sein.

***) Diese Erklärung rechtfertigt sich um so mehr, als es sich von Joh. erwarten lässt, dass er zum Schlusse seines Briefes in kurzem Worte das Höchste ausspreche, was sich von dem Leben des Gläubigen sagen lässt, das ist aber das εἶναι ἐν τῷ θεῷ (τῷ ἀληθινῷ).

Darum sind auch die folgenden Worte: ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ nicht als Apposition zu ἐν τῷ ἀληθ. (*Weiss*) zu fassen, wogegen schon das αὐτοῦ zeugt, da dieses dann nicht auf τῷ ἀληθινῷ, sondern darüber hinaus auf τὸν ἀληθινόν bezogen werden müsste. Der Beisatz giebt an, worin das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ seinen Grund und Bestand hat (*Brückner*, *Braune*); ἐν ist nicht = per, sondern bezeichnet, wie überall in der Formel ἐν Ἰησ. Χριστῷ das Verhältniss der innern Lebensgemeinschaft: der Gläubige ist in Gott, indem er *in* Christus ist. — Nachdrucksvoll schliesst der Ap. vor der letzten sich hieran anfügenden Warnung (V. 21.) mit dem Worte: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ueber die Beziehung des οὗτος theilen sich bekanntlich die Ansichten schon von alter Zeit her. Während die Arianer οὗτος von Gott verstehen, beziehen es die Orthodoxen auf das unmittelbar voranstehende ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χρ. und benutzen diese Stelle als Zeugniss für die Gottheit des Sohnes. Diese Auffassung blieb in der Kirche die herrschende, selbst nachdem *Erasmus* bemerkt hatte: „hic est verus Deus“ referri potest ad Deum verum Patrem qui praecessit; wogegen die *Socinianer*, dann *Grotius*, *Wetstein*, die englischen Antitrinitarier und die deutschen Rationalisten der entgegengesetzten Auffassung folgten. Es ist nicht zu leugnen, dass auf beiden Seiten das verschiedene dogmatische Interesse nicht ohne Einfluss auf die Auslegung blieb, bis sich in neuerer Zeit eine unbefangenere Betrachtung Bahn gebrochen hat; unter den neuesten Auslegern haben sich *Rickli*, *Lücke*, *de Wette*, *Neander*, *Gerlach*, *Frommann*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*, auch *Brückner* und *Braune* (die jedoch zu Zweifeln Raum lassen); eben so *Hofmann* (Schriftbew. 2. Aufl. I. S. 146.), *Winer* (S. 142. VII. S. 148) *Al. Buttm.* (S. 91.), für die Beziehung auf Gott; *Sander*, *Besser*, *Ebrard*, *Weiss* u. A. für die auf den Sohn erklärt. Auf grammatischem Wege lässt sich der Streit nicht schlichten, da οὗτος sowohl auf τὸν ἀληθινόν*), als auch auf τῷ υἱῷ bezogen werden kann; für die letztere Beziehung scheint der Zusatz: καὶ ζωὴ αἰώνιος zu sprechen, da sowohl Christus

---

*) Es liegt in der Natur der Sache selbst, dass οὗτος sich auf das Hauptsubjekt beziehen kann, ja dass dies die dem Worte nächste Beziehung ist; vrgl. 1. Joh. 2, 22. 2. Joh. 7. Apgesch. 4, 11. 7, 19. Falsch ist die Regel *Calvin's*, die *Sander* wiederholt: Pron. demonstr. οὗτος *ordinarie*, nisi evidenter textus aliud requirat, immediate antecedens nomen respicit ac demonstrat.

sich im Ev. Joh. geradezu ἡ ζωή nennt, als auch im Anfang dieses Briefes unter ἡ ζωή und ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος der Sohn Gottes zu verstehen ist; für die erstere Beziehung spricht dagegen der Ausdruck: ὁ ἀληθινὸς θεός; denn einerseits ist es natürlicher, hierunter dasselbe Subjekt zu verstehen, welches schon vorher ὁ ἀληθινός genannt ist, als ein andres, und andrerseits wird den ganzen Brief hindurch der Vater und der Sohn, Gott und Jesus Christus immer so bestimmt unterschieden, dass es auffallend wäre, wenn zum Schluss desselben, nachdem noch unmittelbar vorher beide Subjekte gleichfalls unterschieden sind, Christus — und zwar ohne Weiteres — als ὁ ἀληθινὸς θεός bezeichnet würde, zumal die Bezeichnung in den Joh. Schriften, so bestimmt auch in ihnen die Gottheit des Sohnes gelehrt ist, nie dem Sohne zugeeignet wird*). Hiezu kommt, dass, nachdem Joh. als die eigenthümliche Lebensbestimmtheit des Christen, deren er in dem Sohne Gottes theilhaftig ist, das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ hervorgehoben hat, der fragliche Satz nur dann seine rechte Bedeutung hat, wenn darin gesagt ist, wer jener ἀληθινός ist, dass er nämlich der ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος sei. Wird nun gleich sonst nur Christus geradezu ἡ ζωή genannt, so hat er die ζωή — seinem eignen Worte Ev. Joh. 5, 26. gemäss — doch nur vom Vater, der ursprünglich das Leben in sich hat (ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ) und deshalb gewiss nicht weniger, als der Sohn, ζωὴ αἰώνιος genannt werden kann; auch ist zu bemerken, dass ζωὴ αἰών. hier ohne Art. steht, so dass der Ausdruck in dieselbe Kategorie mit den Ausdrücken ὁ θεός ἐστι φῶς (1, 5.), ἀγάπη (4, 16.), πνεῦμα (Ev. Joh. 4, 24.) tritt. — Der Einwand, dass „es eine matte Wiederholung wäre, nachdem der Vater zweimal ὁ ἀληθινός genannt war, noch zu sagen: dieser ist der ἀληθινὸς θεός" (*Ebrard*, eben so *Weiss*; auch *Schulze* („Menschensohn etc." S. 263)**) will um so weniger sagen, als der

---

*) Nur bei einer oberflächlichen Betrachtung kann man sich zur Widerlegung dieser Behauptung auf Ev. Joh. 1, 1. 20, 28. und die Stellen der Offenbarung Joh., in denen Christo das Prädikat ἀληθινός beigelegt wird, berufen. — Wie wenig behutsam man bisweilen bei dem Nachweise der Wahrheit, dass was bei Joh. von Jesus Christus ausgesagt werde, ihn wirklich als den wahrhaftigen Gott zu erkennen gebe, ist, zeigt sich unter Anderem bei *Schulze* in der Art und Weise, wie er sich dafür auf Ev. Joh. 17, 23. und 14, 20. beruft, indem daraus folgen würde, dass auch die Jünger Jesu als der wahrhaftige Gott bezeichnet werden könnten.

**) Auch *Brückner* und *Braune* halten die „Tautologie" wenigstens für etwas nicht ganz Unbedenkliches; allein eine wirkliche Tautologie

Ap. bereits die Warnung V. 21. im Sinne hat, und durch *ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χρ.* darauf hingedeutet ist, dass der wahre Gott nur der ist, mit dem wir in Christus in Gemeinschaft stehen: nur der Vater Jesu Christi ist der wahre Gott. — Die Verbindung der Worte: *καὶ ζωὴ αἰώνιος*, als eines zweiten Prädikats, mit *οὗτος* ist manchen Auslegern schwierig erschienen. Schon *Socin* wollte *οὗτος* = *τοῦτο* nehmen, mit Zurückbeziehung auf den ganzen vorhergehenden Gedanken, wobei er *τοῦτο* durch *ἐν τούτῳ* umschreibt und erklärt: in eo, quod diximus, est ille verus Deus et vita aeterna; nam quatenus quis habet et cognoscit Christi Patrem et ipsum Christum, habet et illum verum Deum et aeternam vitam; ähnlich *Ewald*, indem er paraphrasirt: „das, dies beides zusammen, dass wir dies alles so wissen und so sind, das ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben". Die Willkür dieser Erklärung leuchtet von selbst ein. Andre, wie *Clarke*, *Benson*, *Lücke* (in der 1. Ausgabe) ergänzen vor *ζωὴ αἰών.* aus *οὗτός ἐστιν* ein *αὕτη ἐστίν*, wobei sie *αὕτη* entweder auf *ὁ υἱός* oder auf den Begriff *εἶναι ἐν τῷ ἀληϑ.* beziehen. Mit Recht hat *Lücke* in seiner 2. Ausg. diese Ergänzung als unstatthaft wieder zurückgenommen, indem er richtig sagt: „*καὶ ζωὴ αἰών.* ist allerdings mit *οὗτος* grammatisch unmittelbar zu verbinden"; dennoch aber meint *Lücke* liege eine Breviloquenz im Ausdrucke, indem zu erklären sei: „*dieser — der wahrhaftige Gott ist ewiges Leben*, was entweder davon zu verstehen sei, dass Gott des ewigen Lebens Grund und Quelle sei, oder so: *ewiges Leben ist seine Gemeinschaft*". Allein warum sollte Johannes nicht mit *ζωὴ αἰών.* die substantielle Beschaffenheit des göttlichen Wesens haben bezeichnen können? Hat Gott *ζωή* in sich selbst (Ev. Joh. 5, 26), die *ζωή* nämlich, die er dem Sohne gegeben hat und die durch den Sohn die Gläubigen besitzen (Ev. Joh. 5, 24.), so *ist* Gott auch seinem Wesen nach *ζωή* und zwar *ζωὴ αἰώνιος*. Indem Joh. dies als Wesensbestimmung Gottes bezeichnet, liegt darin allerdings die Hindeutung, dass Gott die Quelle des Lebens für uns ist.

V. 21. Sind die Gläubigen durch Christus zu dem wahrhaftigen Gott gekommen, so haben sie sich zu hüten, dass sie dies ewige und höchste Gut nicht verlieren, in-

---

findet um so weniger statt, als hier dem *ἀληϑινός* „*ϑεός*" hinzugefügt ist und sich mit dem Begr. *ὁ ἀληϑινός ϑεός* unmittelbar der Begr. *ζωὴ αἰώνιος* verbindet.

dem sie sich irgend einem leeren Idole hingeben. In dieser Gedankenverbindung schliesst Joh. seinen Brief mit der kurzen, aber in der Kürze so eindringlichen Mahnung: τεκνία φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων. In der Anrede τεκνία giebt sich die Innigkeit des Gemüths zu erkennen, mit der Joh. dieses Schlusswort ausspricht. — εἴδωλα sind eigentlich *Götzenbilder;* diese Bedeutung wird hier von vielen Auslegern (*Tertullian, Oecumenius, Lyranus, Lorinus, Salmeron, Lücke, Bmg.-Crus., Erdmann, Düsterdieck* u. A.) festgehalten, wobei jedoch einige von ihnen diesen Begr. zu dem „der falschen, heidnischen Götter" erweitern; Andere dagegen beziehen den Ausdruck auf die willkürlich selbstgemachten Vorstellungen der Irrlehrer von Gott, so *Beda, Rickli, Sander, Thiersch* (Versuch zur Herstellung S. 241) u. A. — Andere verbinden beide Auffassungen mit einander und verstehen unter εἴδωλα hier alle und jede Bilder, die sich die Menschen in willkürlicher Weise von Gott machen (*Ebrard, Braune*). Soll die Warnung nicht ein loses, dem Inhalte des Briefes fremdes Anhängsel sein, so darf man bei der ersten Auffassung nicht stehen bleiben. Da der Ap. gerade im Gegensatze gegen die Irrlehrer, die dem κόσμος angehören, so entschieden auf den ἀληθινὸς θεὸς hingewiesen hat, so hat er auch gewiss bei dieser Warnung die unwahren Gedankenbilder jener, wenn nicht allein, doch hauptsächlich im Auge*). Nur so gefasst bildet die Mahnung, sich vor den Idolen zu hüten, den passenden Schluss des ganzen Briefes.

---

*) Dass der Ap. auch die res mundariae meint, sofern der Mensch sein Herz daran hängt (*Myrberg*), ist um so unwahrscheinlicher als das Vorhergehende keine Beziehung darauf enthält.

Der zweite und der dritte Brief

des

Apostel Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Authentie.

Das Zeugniss der alten Kirche ist kein ganz sicheres. Die erste Erwähnung des 2. Briefes findet sich bei *Clemens Alex.* und *Irenaeus.* Jener nennt den 1. Brief den *grösseren* (Strom. 2, 15. ed. *Potter)* und sagt in den Adumbrat.: secunda Joannis ep., quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine. *Irenaeus* citirt (adv. Haer. I, 163) die Stelle 2. Joh. 11. mit den Worten: *Ἰωάννης, ὁ τοῦ κυρίου μαθητής, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ᾽ ἡμῶν λέγεσθαι βουληθείς· ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, φησὶ, χαίρειν* etc.; ausserdem führt er (III, 16, 8.) die Stelle 2. Joh. 7. 8. an, aber aus Versehen als eine Stelle des 1. Briefes. Hieraus ergiebt sich, dass zu der Zeit dieser Kirchenväter der 2. Brief in der Kirche nicht nur bekannt war, sondern auch als ein Brief des Ap. Johannes galt. Ist die Bemerkung des *Eusebius* (h. e. 6, 14), dass *Clemens Al.* die *sämmtlichen*

kath. Briefe kommentirt habe, genau, so war ihm auch der 3. Brief bekannt; nach der Angabe des *Cassiodorus* (vrgl. m. Komm. über d. 2. Petr. Br. Einl. §. 2. S. 291 f.) ist dies jedoch mindestens unsicher. — *Origenes* kannte gleichfalls mehrere Briefe des Johannes; denn in der 8. Homilie über Josua sagt er: addit et Joannes tuba canere per *epistolas suas*, doch äusserte er sich über den *apostolischen Ursprung* des 2. und 3. Briefes nicht ganz sicher, wie aus seinen Worten bei *Euseb.* (h. e. 6, 25.): *Ἰωάννης — καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην. ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας*, hervorgeht; dass die *Kanonicität* dieser Briefe bezweifelt ward, liegt jedoch nicht in diesen Worten. — Sein Schüler *Dionysius Alex.* berief sich nach *Eusebius* (h. e. 3, 25) in seiner Polemik gegen die Authentie der Apokalypse nicht nur auf den 1., sondern auch auf den 2. und 3. Br. des Joh. Seine Worte sind: *ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καθολικῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα — —, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ —, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται.* Nach *Ebrard* soll sich in dem Worte *φερομένη* ein Zweifel an der apostolischen Abfassung der beiden Briefe ausdrücken, dies ist jedoch unrichtig, *φερομένη* ist nur hinzugefügt, weil die Briefe für apostolisch galten, ohne den Namen des Ap. Johannes an sich zu tragen, wie denn auch *Eusebius* (h. e. 3, 25.) den 1. Br. *τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν* nennt, wiewohl er von der Abfassung desselben durch den Ap. überzeugt war (*Düsterdieck*), und wie hätte sich auch *Dionysius* auf jene beiden Briefe berufen können, wenn er ihren apostolischen Ursprung bezweifelt hätte? — Von *Tertullian* und *Cyprian* werden die Briefe nirgends erwähnt, dass aber zur Zeit des Letzteren wenigstens der 2. Br. in der nordafrikanischen Kirche bekannt war und als eine kanonische Schrift galt, geht daraus hervor, dass sich der Bischof *Aurelius* auf einer wegen der Ketzertaufe zu Karthago gehaltenen Synode auf die Stelle 2. Joh. 10 berief. — Die *Peschito* enthielt ursprünglich von den kath. Briefen nur die Ep. Jacobi, 1. Petri und 1. Johannis; der Syrer *Ephraem* dagegen citirt wie die übrigen kath. Briefe so auch den 2. u. 3. des Johannes. — Das Zeugniss des *Muratorischen Fragments* ist nicht ganz sicher; nachdem hier eine Stelle aus dem 1. Brief citirt ist, heisst es nach Erwähnung einiger fingirter Schriften: epistola sane Jude et superscriptio Joannis duas in catholica habentur, worauf die Worte: ut (oder et) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Möglich ist es, dass unter duas

(duae) der 1. und 2. Brief gemeint sind; doch ist es wahrscheinlicher, dass er darunter den 2. u. 3. Br. verstanden hat (*Düsterd.*, *Ebrard*, *Braune;* vrgl. auch *Laurent*: Neutest. Studien S. 205). Aus den folgenden Worten: ut (oder et) sapientia etc. ist nicht mit *Düsterd.* zu folgern, dass der Verf. die beiden Briefe für unächt gehalten habe. — *Eusebius* (h. e. 3, 25) sagt: *τῶν δ' ἀντιλεγομένων — ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε τοῦ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ*, er rechnete sie also zu der ersten Klasse der Antilegomenen (vrgl. *Guericke* S. 606 ff.) und bezeugt dadurch, dass ihre kanonische Dignität nicht unangefochten war; durch den Zusatz *εἴτε* etc. aber, wodurch er nicht den Zweifel an der *Kanonicität* derselben begründen will, drückt er die Ungewissheit aus, ob die Briefe von Johannes oder von einem Anderen desselben Namens, nämlich dem Presbyter Johannes, verfasst seien. In der *Antiochenischen Schule* wurde ihnen die Anerkennung versagt, *Theodosius Mops.* soll sie nach dem Zeugniss des *Leontius Byz.* verworfen haben, *Theodoret* erwähnt ihrer nicht und in der dem *Chrysostomus* zugeschriebenen Homilie über Matth. 21, 23 heisst es: *τὴν δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι.* Uebrigens blieb ihre *Kanonicität* nach des *Eusebius* Zeit unangefochten; dass aber noch Zweifel über ihren *apostolischen Ursprung* herrschten, bezeugt *Hieronymus*. der in s. Catal. script. eccl. Cap. 9. s. v. *Papias*, sagt: scripsit Joannes et unam epistolam, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur; reliquae autem duae, quarum principium *Senior* — — *Joannis Presbyteri* asseruntur; und Kap. 18 diese Ansicht eine opinio nennt, quam a plerisque retulimus traditam. Die im Ganzen seltene Anführung dieser Briefe, so wie das Schwanken in dem Urtheile über die Kanonicität und die Apostolicität derselben erklärt sich leicht theils aus ihrer Beschaffenheit, theils aus der vorgesetzten Bezeichnung (*ὁ πρεσβύτερος*) des Autors. Daraus jedoch, dass die ältesten Gewährsmänner *Clemens Alex.* und *Irenaeus* sie, wenigstens den 2. Brief, in völliger Unbefangenheit als Schriften des Ap. Joh. anführen, lässt sich entnehmen, dass sie in der ältesten Tradition als apostolische Briefe galten und erst später von Manchen, vielleicht nur wegen der Ueberschrift, dem *Presbyter Johannes*, den *Papias* (Euseb. 3, 39.) einen *μαθητὴς τοῦ κυρίου* nennt, aber von dem Apostel Johannes bestimmt unterscheidet, zugeschrieben wurden. Im *Mittelalter* wurde die Autorschaft des Ap. Johannes nicht bezweifelt. Erst *Erasmus* hielt wieder den

Presbyter Johannes für den Verf. der Briefe; dieselbe Ansicht ist später von *Grotius*, *J. D. Beck* (Observ. crit.-exeget. Specim. I.), *Fritzsche* (Bemerkk. über die Br. Joh. in Henke's Museum für Religionswissenschaft Bd. 3. St. 1.), *Ammon* (Leben Jesu Bd. I. S. 45 f.) u. A. ausgesprochen und vertheidigt worden. Fast sämmtliche neuere Ausleger und Kritiker (*Lücke*, *de Wette*, *Brückner*, *Baumg.-Crus.*, *Düsterdieck*, *Bleek*, *Ewald* *), *Braune*) haben sich dagegen mit mehr oder weniger Entschiedenheit für die Abfassung derselben durch den Apostel erklärt, wogegen *Ebrard* sie wiederum dem Presbyter Johannes zuschreibt. Eigenthümlich ist, dass für die beide Ansichten *dieselben* Gründe geltend gemacht werden, nämlich: 1. die Beschaffenheit des Stils, 2. die Selbstbezeichnung des Briefstellers durch ὁ πρεσβύτερος und 3. das Verhältniss des Diotrephes. 1, Was den Stil betrifft, so hat offenbar der 2. Brief unverkennbar ein entschieden Johanneisches Gepräge; weniger ist dies beim 3. Briefe der Fall, doch trägt auch dieser, der jedenfalls denselben Verf. mit dem 2. Br. hat, in einzelnen Ausdrücken und Gedanken gleichfalls Spuren derselben Eigenthümlichkeit an sich (vrgl. *Lücke*, *Braune*, *Düsterd.*). Nach *Ebrard* sollen die Uebereinstimmungen aus „*Anspielungen und gewissen Reminiscenzen*" zu erklären sein, der eigne Stil des Verf. der beiden Briefe dagegen in dem Abschnitte V. 5—10. des 3. Br. hervortreten und dieser von dem des Ap. Johannes gänzlich abweichen. Allein dass sich in diesem Abschnitt die sonst bekannte Johanneische Diktion nicht abspiegelt, lässt sich recht wohl daraus erklären, dass er ganz specielle Verhältnisse, und zwar nur andeutend und in möglichster Kürze, behandelt, dass aber 2. Joh. 5. 12. und 3. Joh. 11. „auf bestimmte Dicta des 1. Br. geflissentlich angespielt" werde, so wie dass 2. Joh. 6. 7. 9. solche „fast gradezu citirt werden", sind Behauptungen, die nicht erwiesen werden können, da die Uebereinstimmungen wenigstens eben so gut ihren Grund in der Identität des Verf. haben können. 2, Da sich nach dem deutlichen Zeugnisse des *Papias* (bei *Euseb.* h. e. 3, 99) an der Existenz eines Presbyters Namens Johannes, der ein μαθητής des Herrn war, nicht zweifeln

---

*) Nach *Ewal'ds* Meinung (Gesch. Isr. VII. S. 219 f.) hat Joh. in Ephesus auf dringende Veranlassungen mehrere Briefe an einzelne Gemeinden und einzelne Männer geschrieben, von denen sich jedoch nur diese beiden zufällig erhalten haben; vrgl. auch *Ewald's* Joh. Schriften S. 505.

lässt, so liegt es nahe diesen als den Briefsteller, der sich ὁ πρεσβύτερος nennt, zu denken. Allein da *Papias* diesen Johannes, nur um ihn von dem vorhergenannten (Apostel) Johannes zu unterscheiden, als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet, so lässt sich aus seinen Worten nicht folgern, dass „ὁ πρεσβύτερος“ *an sich* ein den Nichtapostel Johannes bezeichnender Name war. War dies nicht der Fall, wie konnte denn dieser Johannes dazu kommen, sich κατ' ἐξοχήν „ὁ πρεσβύτερος“ zu nennen? *Ebrard* meint, dass man, da beide Johannes in Ephesus lebten, den Nichtapostel zum Unterschiede von dem Apostel in vertrautem Umgange schlechthin „*den Presbyter*“ nannte, und dass „sich daraus leicht begreifen lasse, wie nun der Presbyter Johannes sich in seinen vertraulichen Privatkreisen dieser Bezeichnung als einer geprägten Münze bedienen konnte“; ausserdem aber beruft sich *Ebrard* darauf, dass die kleinen Filialgemeinden in der Umgegend der Stadt je einzelnen Mitgliedern des in der Muttergemeinde errichteten Presbyteriums, und so jene kleinen Gemeinden, die sich um die Kyria und um den Cajus und um den Diotrephes gebildet hatten, dem Presbyter Johannes zur Aufsicht zugewiesen waren, „so dass er nun diesen Gemeinden „*der* Presbyter“ seiner amtlichen Stellung nach war“. *Ebrard* giebt hiermit zwei Erklärungen, von denen doch nur *eine* gelten könnte*); überdies aber beruhen beide Erklärungen auf unsicheren Voraussetzungen. — Mit Recht heben *Lücke* und *Düsterdieck* (eben so *Brückner* und *Braune*) hervor, dass sich für den Presbyter Johannes der Name: ὁ πρεσβύτερος ohne Hinzufügung des Eigennamens nicht passte. Wie steht es nun aber in dieser Beziehung mit dem Apostel Johannes? *Oecumenius* sagt: *ἤτοι ὅτι γεραιὸς ὢν ἤδη ἔγραψε ταύτας, ἢ καὶ ἐπίσκοπον καλῶν ἑαυτὸν διὰ τοῦ πρεσβυτέρου;* die erstere Ansicht, die von *Piscator*, *Lange*, *Carpzov*, *Sander*, *Bleek* u. A. vertreten wird, hat die Form des Wortes gegen sich; wollte Joh. sich als „den Alten“ bezeichnen, so ist nicht einzusehen, warum er nicht ὁ γέρων, ὁ πρεσβύτης oder ähnlich schrieb, zumal ὁ πρεσβύτερος bereits als Amtsname im Gebrauch war; auch abgesehen davon, dass die Bezeichnung den Briefsteller nur in sehr

*) Denn benutzte Johannes den Namen, weil er eine für ihn einmal ausgeprägte Münze war, so that er es nicht, weil er seine besondere Amtsstellung zu denen, an die er schrieb, bezeichnete, und that er's aus dem letztern Grunde, so that er's offenbar nicht aus dem ersteren Grunde.

unklarer Weise angäbe, der Ausdruck muss jedenfalls mit *Baumg.-Crus.*, *Lücke*, *Düsterd.*, *Braune* als Amtsname gefasst werden. Dazu eignete er sich für den Ap. Johannes auch ganz wohl, da er den betreffenden Gemeinden nicht bloss als Apostel gegenüber stand, sondern zu ihnen in ein besonderes (bischöfliches) Verhältniss getreten war. Er nahm zu ihnen dieselbe Stellung ein, welche alsbald nach der apostolischen Zeit der Bischof zu den ihm untergeordneten Gemeinden hatte. Darnach hätte sich Johannes ὁ ἐπίσκοπος nennen *können*, aber er *musste* es nicht, da zu seiner Zeit beide Ausdrücke denselben Stand bezeichneten; wurden doch auch in späterer Zeit, als sich in der Gemeindeorganisation bereits die Bischöfe und die Presbyter bestimmt von einander unterschieden, die ersteren noch öfters mit dem Namen οἱ πρεσβύτεροι bezeichnet *). — 3, In dem 3. Briefe ist von einem Verhalten des Diotrephes gegen den Briefsteller die Rede, das, wenn dieser der Apostel Johannes war, allerdings für auffallend gelten muss. Leichter scheint es sich zu erklären, wenn, wie *Ebrard* annimmt, der Briefsteller ein ephesinischer Presbyter war, dem die Gemeinde, in der Cajus, und die, in der Diotrephes hervorragende Glieder waren, zur Beaufsichtigung zugewiesen waren; allein einerseits entbehrt diese Annahme der historischen Grundlage und andrerseits gehörte doch auch schon ein hoher Grad von Gewaltthätigkeit dazu, wenn Diotrephes einen Mann, der nicht nur Mitglied des ephesinischen Presbyteriums war, sondern zugleich die Aufsicht über jene Gemeinde zu führen hatte, und der als unmittelbarer μαθητὴς τοῦ κυρίου doch sicherlich ein hohes Ansehen genoss, „mit boshaftem Geschwätze verleumdete". War Diotrephes *dazu* fähig, so konnte ihn der Ehrgeiz — der ja zu den extremsten Schritten verleiten kann — auch die Würde eines Apostels aus den Augen setzen lassen. Uebrigens sind uns auch die näheren Verhältnisse viel zu unbekannt, als dass wir berechtigt sein könnten, um ihretwillen dem Apostel Johannes die Autorschaft des Briefes abzusprechen. — Die Behauptung, dass das 2. Joh. 10. 11. enthaltene Verbot der Liebesgesinnung des Ap. Johannes widerspreche, hat *Ebrard* mit Recht

---

*) Wenn *Ebrard* sagt, dass πεσβύτερος kein Titel der Apostel gewesen sein könne, so hat er insofern Recht, als mit jenem Namen nicht der Apostel als solcher bezeichnet werden konnte; allein daraus folgt nicht, dass nicht ein Apostel zu bestimmten Gemeinden eine solche Stellung einnehmen konnte, in welcher sich für ihn dieser Name eignete.

zurückgewiesen, und zwar mit der treffenden Bemerkung: „die Liebe des Ap. Joh. — war jene Liebe, welche nicht geniessen, sondern welche die Seelen retten will, daher er der Lüge nicht schlaffe Konnivenz, sondern festes Bekenntniss der Wahrheit und sonstige Zucht entgegensetzt". —

Wie den 1. Br. so hält *Baur* (in der o. a. Schr.) auch diese beiden Briefe für Schriften *montanistischen* Ursprungs. Er geht davon aus, dass sie beide Einen Verf. haben und dass der zweite an die Gemeinde, der *Cajus* (an den der 3. Br. gerichtet ist) angehörte, geschrieben und kein andrer als der 3. Joh. 9. erwähnte Brief sei; in dieser Gemeinde, sagt *Baur* dann weiter, sei eine Spaltung gewesen: der eine Theil, mit dem Diotrephes an der Spitze, habe der Gemeinde, der der Briefsteller angehörte, die kirchliche Gemeinschaft verweigert, der andere Theil dagegen sei mit dieser Gemeinde einverstanden gewesen; wenn nun gleich die Ursache jener Spaltung aus den Briefen selber nicht erhelle, so sei doch klar, dass sie in eine Zeit falle, in welcher es bereits zwischen mehreren Gemeinden zu lebhaften Differenzen über Fragen von dem höchsten Interesse für das christliche Bewusstsein gekommen war. Aus diesen Prämissen schliesst *Baur*, dass der 2. Br. „an den *montanistisch* gesinnten Theil der *römischen* Gemeinde geschrieben sei"; Diotrephes sei nämlich symbolische Bezeichnung des römischen Bischofs, zwar nicht, wie *Schwegler*, (Montanismus S. 284.) angenommen, des Victor (da ja schon *Irenaeus* und *Clemens Alex.* beide Briefe kennen), wohl aber eines früheren Bischofs, etwa des Soter oder Anicet oder Eleutheros. Ein besonderes Gewicht legt *Baur* bei dieser Beweisführung auf die *Parteileidenschaft* des Briefschreibers, die so weit gegangen, dass er die Anhänger des Diotrephes geradezu als *Heiden* (3. Joh. 7.) bezeichne (!). Die Hauptstütze für seine Annahme findet *Baur* in der oben angef. Stelle des *Clemens Al.*: Secunda Joannis ep., quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae; nach diesen Worten beziehe *Clemens* nämlich den Namen Ἐκλεκτή auf den Begriff der Kirche, sofern ihr das Prädikat der Heiligkeit zukomme; dies aber entspreche ganz der Anschauung der Montanisten, deren erste Forderung an die ecclesia war, dass sie als „sponsa Christi" vera, pudica, sancta sei; die Bezeichnung Babyloniam aber sei in allegorischem Sinne von der Stadt Rom zu verstehen (wie 1. Petr. 5, 13.), wo man hinsichtlich des Montanismus ge-

theilter Ansicht war. Wie sehr sich in dieser Auseinandersetzung die Willkürlichkeiten und Seltsamkeiten der Auslegung häufen, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Von diesen ganz abgesehen, setzt die Behauptung *Baurs* den *Clemens* in den wunderlichsten Widerspruch mit sich selbst; einerseits bezeichnet *Cl.* nämlich den 2. Br. geradezu als einen von dem Ap. Johannes geschriebenen und andrerseits soll er — zwar auf verschleierte Weise — zu verstehen gegeben haben, dass derselbe montanistischen Ursprungs sei. Und was hätte denn einen Montanisten bewegen können, unter dem Scheine des Apostels Briefe zu erdichten, die eben nichts eigenthümlich Montanistisches enthalten? Wollte er die Autorität des Johannes gegen den römischen Bischof in die Wagschale legen? Aber dazu liess der Brief sich keineswegs gebrauchen, da es ja jedem offenbar sein musste, dass *Johannes* nicht gegen Soter (oder Anicet, oder Eleutheros) geschrieben haben konnte. Haben doch auch die Montanisten sich dieser Briefe so wenig zu ihrem Interesse bedient, dass der Montanist *Tertullian* sie gar nicht einmal erwähnt! — Wie die Entstehung des 1. Br. so weist *Hilgenfeld* auch die des 2. und 3. Briefes der nachapostolischen Zeit zu, doch sucht er die Erklärung derselben nicht in dem Interesse des Verf. für den Montanismus, sondern er nimmt an, dass der 2. Brief ein „Exkommunikationsschreiben“ sei, durch welches in der Form der Briefe, wie die Christengemeinden sie unter einander wechselten, ein „officielles apostolisches Verwerfungsurtheil“ gegen die Gemeinschaft mit den gnostischen Irrlehrern ausgesprochen werden sollte, und dass der 3. Br. eine in der Johanneischen Kirche entstandene *ἐπιστολὴ συστατική* sei und den Zweck habe, jener Kirche das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben, welches die strengen Judenchristen nur ihrem gefeierten Jakobus zugestehen wollten, zu vindiciren, da der Verf. „die Nützlichkeit eines solchen geregelten Passwesens“ bei den gnostischen Stürmen erkannt hatte. Diese Hypothesen, wonach die in dem 3. Br. berührten Verhältnisse rein erdichtet sind, können jedoch nur als Nothbehelfe gelten, um, so gut es gehen will, die Entstehung der beiden Briefe zu erklären, die *Hilgenfeld* aus denselben Gründen, aus denen er dem 1. Br. die Authentie abspricht, nicht für Denkmäler der apostolischen Zeit glaubt ansehen zu können.

§. 2.

Inhalt und Veranlassung der Briefe; Zeit und Ort ihrer Abfassung.

Der 2. Brief beginnt mit der Aufschrift, welche nach Angabe des Briefschreibers und des Briefempfängers den Segensgruss enthält. Er ist, nach der wahrscheinlichsten Erklärung des Wortes *κυρία* (s. d. Erkl. zu V. 1.) an eine christliche Gemeinde gerichtet, der der Verf. seine Freude über den Wahrheitswandel ihrer Mitglieder ausspricht, woran er die Ermahnung zu gegenseitiger Liebe knüpft, die er durch die Hinweisung auf das Auftreten der Irrlehrer, welche leugnen, dass Jesus der im Fleische gekommene Christus sei, begründet. Nachdem er das Bleiben in der Lehre Christi als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott bezeichnet hat, verbietet er die brüderliche Aufnahme der Gegner dieser Lehre, weil man sich durch dieselbe der Gemeinschaft mit ihren bösen Werken schuldig machen würde. Der Schluss des Briefes enthält eine Rechtfertigung wegen der Kürze desselben und die Bestellung des Grusses von der Gemeinde, in der sich der Ap. befindet. — Die Veranlassung zu diesem Briefe liegt hiernach in der Gefahr, die der Gemeinde durch die Irrlehrer drohte, vor welcher der Verf. dieselbe, ehe er selbst zu ihr kommen konnte, mit wenigen Worten warnen wollte.

Der 3. Brief beginnt gleichfalls mit einer Aufschrift, in welcher Cajus (s. z. V. 1.) als Empfänger desselben bezeichnet wird. Nach dem Wunsche, dass es dem Cajus wohl ergehen möge, spricht der Verf. seine Freude darüber aus, dass derselbe — dem Zeugnisse etlicher Brüder zufolge — in der Wahrheit wandle und lobt ihn besonders wegen seiner thätigen Liebeserweisung gegen fremde Brüder, die er dann der fernern Sorge desselben empfiehlt, da sie um Christi willen ausgezogen seien und es Pflicht sei, sich solcher anzunehmen. — Dann erwähnt er des willkürlichen Verfahrens des Diotrephes, der einen von ihm an die Gemeinde geschriebenen Brief dieser vorenthalte, gegen ihn schlechte Reden führe und sich der Aufnahme der Brüder widersetze, wobei der Verf. seinen Vorsatz, selber hinzukommen und jenen zur Rechenschaft zu ziehen, ausspricht. Nach einer Ermahnung nicht das Schlechte, sondern das Gute nachzuahmen, giebt der Verf. dem Demetrius (dem

wahrscheinlichen Ueberbringer dieses Briefes) ein gutes Zeugniss, rechtfertigt sich wegen der Kürze seines Schreibens und schliesst nach einem kurzen Segenswunsche damit, dass er von den Freunden grüsst und an die Freunde Grüsse bestellt. — Die Veranlassung zu dem Briefe gab hiernach ein in der Gemeinde des Cajus stattgefundener Vorfall. Einige missionirende fremde Brüder, die bei Cajus freundliche Aufnahme gefunden hatten, waren zu dem Apostel gekommen. Dieser hatte ihretwegen an die Gemeinde, welcher auch Diotrephes angehörte, geschrieben, allein Diotrephes hatte sich, unter übermüthigen Aeusserungen gegen den Apostel der Unterstützung jener Brüder widersetzt und diejenigen, welche ihm nicht beistimmten, sogar aus der Gemeinde ausgestossen. Dieser Brief soll nun dazu dienen, den Cajus sowohl in der Fortsetzung seiner Liebeserweisungen zu bestärken, als auch ihm die nahe Ankunft des Apostels zu melden. — Die Annahme *Ewald's*, dass beide Briefe an eine und dieselbe Gemeinde gerichtet seien, dass Diotrephes sich der Irrlehrer besonders angenommen habe und dass der 3. Brief an Cajus geschrieben sei aus Besorgniss, dass der 2. Br. durch Diotrephes der Gemeinde vorenthalten werden möge, sind als blosse Vermuthungen anzusehen, welche aus dem Inhalte der beiden Briefe nicht bewiesen werden können.

Zeit und Ort der Abfassung sind bei *beiden* Briefen unbekannt; doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich 2. Joh. 12. und 3. Joh. 14. auf eine Inspektionsreise (vielleicht auf eine und dieselbe) beziehen (wie denn *Eusebius* h. e. 3, 24. eine solche Inspektionsreise des Johannes von Ephesus aus beschreibt) und dass die Briefe in Ephesus geschrieben sind. — Da in dem 2. Briefe derselben Irrlehrer, von denen im 1. Br. die Rede ist, gedacht wird, so ist es wahrscheinlich, dass die Abfassungszeit dieser beiden Briefe nicht weit auseinander liegt *). — Die Bemerkung *Eichhorn's*, dass in dem 2. Br. ein kräftigerer Geist wehe, als in dem 1. ist nicht minder unrichtig, als die Meinung, dass das „rigoristische“ (!) Verbot: 2. Joh. 10. 11. auf das noch jugendliche Alter des Apostels hinweise.

---

*) Nach *Ebrard* ist der 2. Br. später als der 1. Br. entstanden; den Beweis dafür findet *Ebrard* darin, dass jener sich auf diesen zurückbeziehe. Allein dass die Aehnlichkeiten aus einer Rückbeziehung zu erklären seien, ist nur dann gewiss, wenn die beiden Briefe von *verschiedenen* Verfassern herrühren.

Ἰωάννου ἐπιστολὴ δευτέρα.

Die Ueberschrift am kürzesten in B. u. Sin. ἰωάννου β.; in einigen Codd. ist zu ἐπιστολὴ hinzugefügt: καθολική, in einigen zu Ἰωάννου: τοῦ ἐπὶ στηθοῦς; in G. heisst es: τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου. In der Ed. Elz. lautet die Ueberschrift: Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ δευτέρα; die l. r. ist: ἐπιστολὴ Ἰωάννου δευτέρα.

V. 1. καὶ οὐκ ἐγώ) l. r. Die LA. οὐκ ἐγω δὲ bei A. 73. Syr. Thph. verdankt ihren Ursprung dem Bestreben, den Gegensatz schärfer zu markiren (*Düsterdieck*); *Ebrard* hält die l. r. für Korrektur, gemacht, um den 2. Br. dem 1. Br. stylistisch konform zu machen. Kaum glaublich. G. liest καὶ οὐκ ἐγὼ δέ. — V. 2. Die LA. bei A.: ἐνοικοῦσαν statt μένουσαν ist zu wenig beglaubigt, als dass man sie mit *Ebrard* für die richtige halten dürfte; sie ist wahrscheinlich entstanden, um die Tautologie, die μένουσαν mit dem Folgenden zu bilden scheint, zu vermeiden. — V. 3. Die Ed. Elz. liest: ἔσται μεθ' ὑμῶν; diese Lesart (von *Lachm.*, *Buttm.*, *Tisch.* aufgenommen) findet sich nur in K. al. Vulg. etc.; dagegen hat die Ed. Steph.: ἔσται μεθ' ὑμῶν, wofür B. G. Sin. al., mehrere Versionen etc. zeugen. Möglich, dass ἡμῶν aus dem unmittelbar Vorherg. entstanden ist (so *Braune*), aber eben so möglich, dass ἡμῶν in ὑμῶν verwandelt ist, weil jenes für den Gruss nicht geeignet erschien; das Gewicht der Autoritäten spricht für ἡμῶν. — Statt παρά liest Sin. pr. m. ἀπό (sol.). — Vor Ἰησοῦ Χρ. hat die l. r. κυρίου, was sich in G. K. Sin. findet. In A. B. etc. fehlt κυρίου (*Lachm.*, *Tisch.*); *Bengel*, *Brückner*, *Sander* sind für die Aechtheit des κυρίου; doch scheint die spätere Einschiebung wahrscheinlicher als die Auslassung. — Das αὐτοῦ des Sin. zwischen τοῦ υἱοῦ und τοῦ πατρός muss als Schreibfehler gelten. — V. 4. Sin. (sol.) hat statt ἐλάβομεν die 3. Pers.: ἔλαβον. — B. om. τοῦ vor πατρός. — V. 5. Statt der l. r. γράφω ist nach A. B. G. K. Sin. etc. γράφων zu lesen. — *Lachm.* hat καινὴν vor γράφων, was durch A. Sin. Vulg. doch nicht hinlänglich beglaubigt ist. — V. 6. Im zweiten Gliede variirt die Wortfolge; in G. Sin., den meisten Minuskeln etc. steht αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή (l. r.); dagegen in A. B. K. etc.: αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν (*Lachm.*, *Tisch.*); möglich, dass die l. r. sich nach dem voraufgehenden: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη gebildet hat. Zu bemerken ist, dass Sin. vor αὕτη ein καὶ und nach ἐντολή ein αὐτοῦ hat, so wie, dass in demselben Cod. vor καθώς „ἵνα“ steht, so dass h. eine Epanalepsis stattfindet. — Statt περιπατῆτε liest Sin. περιπατήσητε. — V. 7. Die wahrscheinlichste Lesart ist ἐξῆλθον nach A. (ἐξῆλθαν; *Tisch.*) B. Sin. (*Lachm.*); die l. r. εἰσῆλθον nach G. K. etc. ist Korrektur; vrgl. 1. Joh. 2, 19. 4, 1. und 3. Joh. 7. — V. 8. Die Recepta

hat nach G. K.: ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβομεν. Cod. A. u. Sin. lesen: ἀπολέσητε (Sin. pr. m. ἀπολῆσθε) — εἰργάσασθε — ἀπολάβητε; diese Lesart von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen, von *Lücke*, *de Wette*, *Reiche* für die ursprüngliche gehalten. Der Cod. B. liest: ἀπολέσητε (nach *Bentley's* Collation; *Griesb.* giebt ἀπολέσηται an, was auch *Tisch.* jedoch eingeklammert giebt) — εἰργασάμεθα — ἀπολάβετε; *de Wette* hält diese Lesart für eine Kombination der Lesart A. mit der lect. rec. *Düsterd.*, *Brückner*, *Braune* (auch 2. Ausg. dies. Komm.) halten dagegen die Lesart in B. für die ursprüngliche. Allerdings ist sie diejenige, aus der sich die Entstehung der andern Lesarten leicht erklären lässt; doch muss der Umstand, dass sie sich fast nur in B. findet (*Reiche*: lectio codicis B. in nullis aliis subsidiis inventa est, nisi quod Syr. p. in m. et Sahid. ejus sensum expressit) gegen sie bedenklich machen. Von den beiden andern verdient die von A. u. Sin. jedenfalls den Vorzug. Willkürlich will *Bengel*: ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβομεν lesen, was sich nur in Cod. 34. findet. — V. 9. παραβαίνων) l. r. nach G. K. al. Lyr. Thph. Oec. (*Reiche*). Statt dessen lesen *Lachm.* u. *Tisch.*: προάγων, was durch A. B. Sin. al., die Lesarten: praecedit und procedit in mehreren Codd. der Vulg. (wogegen in der gedruckten Vulg. u. Lucif. *recedit*) bezeugt wird. Die Meinung von *Matthaei* u. *Lücke*: προάγων sei aus der in den Scholien vorkommenden Umschreibung: ἀπάγων ἑαυτόν, die sich auch bei *Oecumenius* findet, entstanden, ist unstatthaft; vielmehr weist diese Erklärung auf προάγων als ursprüngliche Lesart hin. — Die Recepta hat (nach G. K. al., mehr. Verss., Thph. Oec.) sowohl nach dem ersten, als auch nach dem zweiten ἐν τῇ διδαχῇ den Zusatz: τοῦ Χριστοῦ; *Lachm.* u. *Tisch.* haben den Zusatz nur nach dem ersten, so in A. B. Sin., mehreren Minuskeln, Vulg. etc.; dies ist für das Richtige zu halten. — Ob in dem folgenden Satze υἱόν oder πατέρα voransteht, ist zweifelhaft; die l. r., von *Lachm.* beibehalten, ist: τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν; diese findet sich in B. G. K. Sin. al., mehreren Versionen, Thph. Oec.; *Tisch.* dagegen hat nach A. und mehreren Versionen: τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα, aufgenommen; doch scheint dies eine wegen des ἐν τῇ διδ. τοῦ Χριστοῦ vorgenommene Aenderung zu sein. — V. 11. ὁ γὰρ λέγων) l. r. nach G. K., fast allen Minuskeln, Thph. Oec. (*Tisch.* II.); statt dessen liest *Tisch.* VII (ebenso *Lachm.*) nach A. B. Sin.: ὁ λέγων γάρ, was als ungewöhnlich den Vorzug verdienen möchte. *Tisch.* VII bemerkt: γάρ tertio loco positum fere ubique a plerisque testibus in secundum locum translatum. — Nach γάρ hat *Tisch.* αὐτῷ weggelassen, obgleich es nur bei K., mehreren Minuskeln und Oec. fehlt. — V. 12. Sin. pr. m. liest ἔχω; corr. aber ἔχων. — Statt ἐλπίζω γάρ, l. r. (*Lachm.*) nach A., einigen Minuskeln u. Versionen liest *Tisch.* nach B. G. K. Sin. vielen Minuskeln etc.: ἀλλὰ ἐλπίζω: diese Lesart ist die ursprüngliche; der Zusammenhang konnte leicht zur Aenderung des ἀλλά in

γάρ führen. — γενέσθαι) Diese Lesart, von *Griesbach* empfohlen, ist auch von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen. Die l. r.: ἐλθεῖν (nach G. K. al.) ist Korrektur. Statt στόμα πρ. στ. liest Sin. pr. m. στόματι πρὸς στόμα. — ἡ χαρὰ ἡμῶν) l. r. nach G. K. Sin. al. *Tisch.*; statt dessen *Lachm.*: ἡ χαρὰ ὑμῶν nach A. B. al. Vulg. etc.; ὑμῶν verdient wohl den Vorzug; das vorherg. ἡμᾶς konnte leicht zu der Aenderung in ἡμῶν veranlassen. — Statt ᾖ πεπληρωμένη, l. r. nach A. G. K., allen Minuskeln etc. (*Tisch.*) lesen B. Sin. Vulg. πεπληρ. ᾖ (*Lachm.*). — Die Recepta fügt nach G. K. etc. zum Schluss: ἀμήν hinzu; späterer Zusatz. — In verschiedenen Codd. findet sich eine Unterschrift, die bei A. B. Sin. am kürzesten so lautet: Ἰωάννου β̄. Der Cod. 62. fügt die Worte: πρὸς Πάρθους (vrgl. zu 1. Joh.) hinzu.

V. 1—3. Ueberschrift des Briefes.

V. 1. ὁ πρεσβύτερος) Der bestimmte Art. beschränkt den allgemeinen Begriff πρεσβύτερος auf eine bestimmte Person, der diese Bezeichnung in besondrer Weise eignet. Darüber, dass dies höchst wahrscheinlich der *Apostel* Johannes ist, s. Einleitung §. 1. Die Rücksichtnahme auf sein Alter mag den Apostel dazu bestimmt haben, nicht ὁ ἐπίσκοπος, sondern ὁ πρεσβύτερος zu schreiben. — ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς) Die Erklärung dieser Worte ist von früh her sehr verschieden gewesen, indem man entweder ἐκλεκτή oder κυρία für ein Nomen propr. oder beide Wörter für Nomina appellativa gehalten hat. Die erste Meinung (*Lyranus*, *a Lapide*, *Lorinus*, *Cappellus*, *Grotius*, *Wettstein* u. A.) ist von den Neueren mit Recht aufgegeben; nicht nur die Art der Zusammenstellung mit κυρία, sondern auch V. 13. spricht deutlich genug dagegen. Die zweite Auffassung, nach der κυρία das Nom. pr. ist, findet sich schon bei *Athanasius*, später bei *Bengel*, *Carpzov*, *Heumann*, *Krigel* (Commentatio de κυρια Johannis Lips. 1758.), *Paulus*, *Lücke*, *de Wette*, *Brückner*, *Guericke*, *Düsterdieck*, *Ebrard*, *Braune* u. A. Dass Κυρία als weiblicher Eigenname vorkam, ist nicht zu bezweifeln, s. *Grutteri* Inscriptt. pag. 1127. num. XI., vrgl. *Heumann:* Poecile de Cyria Joannis; allein auffallend ist dabei nicht nur das Attribut ἐκλεκτή, das ausser Röm. 16, 13. (wo jedoch ἐν κυρίῳ dabei steht) im N. T. nie einem Einzelnen als einzelnes Prädikat beigelegt wird, sondern auch die Verknüpfung desselben mit dem Nom. propr., statt Κυρίᾳ τῇ

ἐκλεκτῇ, vrgl. 3. Joh. 1. Philem. 1, 1. 2. Röm. 16. *Lücke* weist zwar auf 1. Petr. 1, 1.: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* hin; allein hier ist ein andrer Fall, da *παρεπιδήμοις* kein Nom. pr. ist, wie auch *Brückner* zugiebt, der sich dabei jedoch auf eine „vertrauliche Nachlässigkeit" beruft *). Die dritte Auffassung bei *Luther* („der auserwählten Frauen"), *Hornejus*, *Wolf*, *Rittmeier* (Diatriba, de electa domina Helmst. 1706.), *Bmg.-Crusius*, *Sander*, *Braune* u. A. Nach *Epictet.* Cap. 62.: *αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλοῦνται*, konnten die Frauen allerdings *κυρίαι* genannt werden; allein es war dies offenbar nur eine *höfliche* Anrede, nicht dem deutschen „Frau", sondern dem deutschen: „Herrin" entsprechend. Die Briefempfängerin in der Ueberschrift aber mit diesem Namen einer konventionellen Höflichkeit zu bezeichnen, entspricht schwerlich der apostolischen Würde des Verfassers **). Die Meinung *Knauer's* (Stud. u Krit. 1833. Heft 2. S. 452 ff.) aber, unter *ἐκλεκτὴ κυρία* sei Maria, die Mutter Jesu, zu verstehen, entbehrt jedes haltbaren Grundes (s. *Lücke* z. d. St.). — Schon frühzeitig hat man *κυρία* als symbolische Bezeichnung der christlichen Gemeinde gefasst: so *Hieronymus* (ep. XI. ad Ageruchiam), nnd der *Scholiast I.* (*ἐκλεκτὴν κυρίαν λέγει τὴν ἐν τινὶ τόπῳ ἐκκλησίαν*), später *Calov*, *Whiston*, *Michaelis*, *Augusti*, *Hofmann* (in s. Weissagung u. Erfüllung II. S. 321. u. in s. Schriftbew. I. S. 226 ff.), *Hilgenfeld* (1855), *Ewald* u. A. In dieser Bedeutung kommt das Wort zwar sonst nicht vor, allein gemäss ihrer Verbindung mit dem, der *ὁ κύριος* ist, *kann* die Kirche allerdings in ihrem Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern *κυρία* genannt werden ***). Sowohl der Inhalt des Briefes, dem es

---

*) Nach *Ewald* ist es „närrisch zu denken", dass „der Ap. hier an ein einzelnes Weib schreibe".

**) *Braune* macht gegen die Unterscheidung zwischen den Ausdrücken „Frau" und „Herrin" die Etymologie des erstern Wortes (Frau, Femininum von *fro* = Herr) geltend; diese ist h. aber ganz irrelevant, da es sich h. nicht um die *deutschen*, sondern um die *griechischen* Ausdrücke, um den Unterschied zwischen *γυνή* und *κυρία* handelt; dass „Frau" ursprünglich dem Ausdrucke *κυρία* entspricht, ist gewiss — wird das Wort doch auch jetzt noch öfters in diesem Sinne gebraucht — allein daraus folgt nicht, dass sich das griech. *κυρία* im Gebrauch eben so abgeschwächt hat, wie das deutsche „Frau".

***) *Hofmann* erinnert an die Bezeichnung der Kirche als der *νύμφη* und der *γυνή* in der Apokalypse. Wenn *Ebrard* dagegen einwendet, dass die Gemeinde dem „Herrn" gegenüber nicht „die Herrin", sondern die gehorsame Magd sei, so ist zu bedenken, dass sie hier nicht nach ihrem untergeordneten Verhältnisse zu Christus, sondern

an jeder individuellen Bezugnahme auf eine einzelne Person fehlt, als auch die Weise, wie Joh. zu den Briefempfängern redet und über sie urtheilt (vrgl. was in diesem Verse folgt; ferner V. 4. 5. 8. 10.), und endlich die Art der Erwähnung der Schwester und ihrer Kinder*) — spricht nicht minder *gegen* die Meinung, dass der Brief an eine bestimmte einzelne Frau, als *für* die, dass er an eine christliche Gemeinde gerichtet sei: nur darf man *κυρία* nicht als Ehrenname einer einzelnen bestimmten Gemeinde, nach *Serrarius* der Korinthischen oder nach *Augusti* der Jerusalemischen, ansehen, es ist vielmehr ein für jede Gemeinde passender Name, mit welchem darum auch *die* Gemeinde bezeichnet werden konnte, an die dieser Brief zunächst gerichtet ist**). — *καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς*) Die *τέκνα* sind, wenn *κυρία* Bezeichnung der Gemeinde ist, die einzelnen Glieder derselben. Die Vorstellung der Gemeinde als einer Mutter und der Glieder derselben als ihrer Kinder findet sich auch sonst; vrgl. Gal. 4, 26. — *οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*) Nimmt man *κυρία* als Nom. pr., so weist *οὓς* darauf hin, dass unter *τέκνοις* nur Söhne zu verstehen seien, warum schreibt der Ap. aber dann nicht: *καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς*? Sind die *τέκνα* aber die Gemeindeglieder, so steht *οὓς* h. eben so, wie Gal. 4, 9. *τεκνία μου, οὓς*; vrgl. auch Matth. 28, 19.: *τὰ ἔθνη — — αὐτούς*. So passend das gen. mascul. zur Bezeichnung *aller* Gemeindeglieder ist, so unpassend würde es zur Bezeichnung der Glieder einer *Familie* sein, wenn diese nicht bloss aus Söhnen, sondern — wie *Braune* h. annimmt — auch aus Töchtern besteht. *ἐγὼ* steht nachdrucksvoll, indem der Ap. *sein* inneres Ver-

---

nach ihrem übergeordneten Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern gedacht ist.

*) Auch *de Wette* sagt: „Der Meinung, dass eine einzelne christliche Gemeinde gemeint ist, ist die Art, wie ihre und ihrer Schwester Kinder erwähnt sind, günstig“.

**) Dass der Br. zunächst an eine bestimmte Gemeinde gerichtet ist, geht aus V. 12. hervor; der Mangel an Bezügen auf individuelle Verhältnisse ist vielleicht daraus zu erklären, dass er zugleich eine encyklische Bestimmung hatte; dass der Verf. dabei „die *ganze rechtgläubige Christenheit* im Auge hatte“ (*Hilgenfeld*), trifft jedoch bei diesem Briefe eben so wenig wie bei dem 1. Br. zu. — Die Bedenken *Braune's* sind von geringer Bedeutung; der Name der Gemeinde konnte fehlen, weil der Ueberbringer des Br. wusste, welcher Gemeinde er ihn zu überbringen hatte; *ἐκλεκτή* zu *κυρία* = *ἐκλησία* ist — nach *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* (worunter jedenfalls die Gemeinde zu verstehen ist) — keineswegs unpassend; dass das Verhältniss der Mutter aus Gal. 4, 26. auf die Einzelgemeinde übertragen sei, ist nicht behauptet worden.

hältniss zu den Gliedern der Gemeinde hervorheben will. — ἐν ἀληθείᾳ ist in der Verbindung mit ἀγαπῶ nicht = ἐν τῇ ἀληθείᾳ, so dass dadurch die (christliche) Wahrheit als das Element, worin die Liebe ihren Bestand hat *(Bengel, Düsterdieck)*, bezeichnet wird, sondern es steht adverbiell, jedoch nicht bloss um die Aufrichtigkeit der Liebe, sondern um, wie das Wort selbst sagt, die *Wahrheit* der Liebe *(Ebrard:* „ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine *Liebe* in Wahrheit ist", eben so *Lücke:* „es ist die echt *christliche* Liebe gemeint" und *Braune)* zu betonen. — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ πάντες) Die Liebe zu den τέκνοις der κυρία theilen mit dem Apostel alle, welche die Wahrheit erkannt haben. Auch dieser Zusatz spricht dafür, dass κυρία nicht Nom. pr. ist; denn wie sollten die Kinder einer einzelnen Frau als Gegenstand der Liebe *aller* Gläubigen gedacht werden können? *Bengel*, dem *Düsterdieck* beistimmt, bemerkt freilich hiezu: communio sanctorum, allein die Ausdrucksweise des Ap. setzt ein wirkliches Wissen um einander voraus. Mehrere Ausleger nehmen daher ihre Zuflucht zu einer Abschwächung des Begriffes πάντες *), was aber willkürlich ist. — ἀλήθεια ist die göttliche Wahrheit, deren der Gläubige in Christus theilhaftig ist. Die Betonung der ἀλήθεια sowohl hier, als auch V. 2. hat ihren Grund in dem Gegensatze gegen die πλάνοι (V. 7.). Die Einklammerung der Worte: καὶ οὐκ — τὴν ἀλήθειαν „stört die Klarheit der Beziehung und ist auch, weil V. 2. sich nicht bloss auf ἐγώ, sondern auch auf πάντες bezieht, logisch nicht ganz richtig" *(Lücke)*.

V. 2. giebt den Grund der Liebe an. — διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν) Der Begr. μένειν bezeichnet auch h., wie im 1. Briefe, das feste, sichere Sein. — In ἡμῖν fasst der Ap. die Liebenden und die Geliebten zusammen (so auch *Braune*). — Das ἀγαπᾷν ἐν ἀληθείᾳ gründet sich auf dem Besitze der αλήθεια. — Unrichtg verbindet *Carpzov* diese Worte mit V. 3. — Durch den Zusatz: καὶ μεθ᾿ ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα wird die unvergängliche Dauer der Gemeinschaft mit der Wahrheit ausgesagt *(Düsterd., Braune)*, nicht bloss der Wunsch derselben *(Lücke, Ebrard)* ausgesprochen. Durch μετὰ (im

*) *Hornejus*: omnes fideles, non quidem qui in toto orbe tum temporis erant, sed qui in illis partibus et simul Dominam illam et liberos ejus norant. — *Lücke*: „πάντες etc. d. i. alle (vielleicht hiesigen?) Christen, welche die Kyria und ihre Kinder kennen"; *Braune* stimmt dieser Erkl. bei, will aber — was offenbar unpassend ist — „auch die später erst mit ihr bekannt werdenden mit eingeschlossen" denken.

Unterschied von ἐν) wird die Objektivität der Wahrheit markirt *(Braune)*. Die Unregelmässigkeit der Konstruktion, indem statt eines Particips das Verb. finit. eintritt (vrgl. *A. Buttm.* S. 327. *Winer* S. 510. VII. S. 533.) dient zur Hervorhebung des Gedankens.

V. 3. Die Grussformel. Im Wesentlichen stimmt sie mit der, wie sie sich in den meisten neutestamentlichen Briefen findet, überein; eigenthümlich jedoch ist das voranstehende: ἔσται μεθ᾽ ἡμῶν [ὑμῶν]; das Futur. bezeichnet den Wunsch als gewisse Erwartung, die sich auf die unmittelbar vorhergehende Aussage gründet *(Düsterd.)* Bei der Lesart ἡμῶν (s. d. krit. Bemkgen) schliesst sich der Apostel mit den Lesern des Br. zusammen, was sonst freilich in den Grussformeln nicht vorkommt; μετὰ = „bei". — χάρις, ἔλεος, εἰρήνη) eben so 1. u. 2. Timoth. und Tit. 1, 4. *). — παρὰ θεοῦ πατρός) statt παρὰ steht sonst in dieser Verbindung regelmässig ἀπὸ, wie h. auch Sin. liest; über den Unterschied der beiden Präpositionen vrgl. *Winer* S. 326. VII. S. 343. — Dem θεοῦ πατρὸς ist bei Paulus — ausser in den Pastoralbriefen — immer ἡμῶν hinzugefügt. Gott ist h. πατήρ genannt, zunächst in seinem Verhältniss zu Christus, zugleich aber mit dem Bewusstsein, dass er in Christo auch der Gläubigen Vater ist. — καὶ παρὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός) ähnlich in den übrigen Briefen des N. T., nur dass h. die Sohnschaft Chr. besonders markirt ist; die Wiederholung der Präposition hebt die Selbständigkeit des Sohnes neben dem Vater hervor. — Der letzte Zusatz: ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ ist dem Joh. eigenthümlich; die ἀλ. und ἀγάπη sind die beiden Lebenselemente *(Bmg.-Crus.*: Grundeigenschaften) des Gläubigen, in denen sich die göttlichen Erweisungen der Gnade, des Erbarmens und des Friedens zu bethätigen haben *(Düsterdieck)*; „die Worte enthalten eine Hinweisung auf den Inhalt des ganzen Briefes" *(Ebrard)*; unrichtig ergänzt *a Lapide*: ut perseveretis vel ut crescatis. Falsch besimmt *Grotius* das Verhältniss, indem er sagt: per cognitionem veri et dilectionem mutuam, nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus; einestheils ist ἐν nicht = per; und andererntheils ist *unser* Ver-

---

*) Die zu 1. Tim. 1, 2. gegebene Erklärung dieser Worte hält *Düsterd.* für ungenügend, obwohl sie mit seiner eignen Erklärung im Wesentlichen übereinstimmt, nur dass nicht ausdrücklich gesagt ist, dass χάρις „Gnade", ἔλεος „Erbarmen" und εἰρήνη „Frieden" heisst — was sich ja von selbst versteht —, sondern nur das oft unrichtig aufgefasste Verhältniss der drei Begriffe zu einander angezeigt ist.

halten nicht der Grund der göttlichen *χάρις* etc., sondern das Verhältniss ist das umgekehrte.

V. 4. Der Brief beginnt mit der Bezeugung der Freude über das Verhalten derer, an die er gerichtet ist; ähnlich der Eingang zu den meisten Paulin. Briefen. Dieser Vers weist auf das vorhergehende *ἐν ἀληθείᾳ;* V. 5. dagegen auf *ἐν ἀγάπῃ* zurück. — *ἐχάρην λίαν*) nicht: „ich bin sehr erfreuet" *(Luth.)*; der Aorist ist in seiner Bedeutung festzuhalten; der Ap. redet in historischer Weise von der Zeit, in der er die Erfahrung machte, die er in den folgenden Worten angiebt. — *ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ*) *ἐκ τῶν τέκν.* ist nicht = *τὰ τέκνα σου;* in dem *ἐκ* ist angedeutet, dass Joh. das *περιπατεῖν ἐν ἀλ.* nicht von Allen rühmen könne*), nicht aber, dass er „nicht alle kennen gelernt habe" *(Düsterdieck)*. Irrig ist *Braune's* Bemerkung, dass, „da bei *περιπατοῦντας* der Art. fehle, nicht indicirt sei, dass die andern Kinder nicht *ἐν ἀλ.* wandelten". Zu *περιπατεῖν ἐν* vrgl. Ev. Joh. 8, 12. 1. Joh. 1, 6. 7. 3. Joh. 3. 4. u. a. m. — *εὕρηκα* weist auf ein früheres Zusammensein mit den Kindern der *κυρία* hin — also auf ein früheres Verweilen des Apostels in der Gemeinde, an die er schreibt; unrichtig *Sander:* „ich habe als Resultat meiner Prüfung gefunden"; zu dieser Erklärung passt nicht das Präteritum *ἐχάρην*. — Ist *κυρία* Nom. pr., so bleibt es unsicher, wo der Ap. mit deren Kindern zusammengetroffen ist. *Lücke* hält es wegen V. 12. für unwahrscheinlich, dass der Ap. bei der Familie gewesen sei; „er scheint die *τέκνα* irgend wo anders getroffen zu haben ohne die Mutter" (so auch *Braune*). Nicht nur diese Unsicherheit, sondern auch der Umstand, dass Joh. sich nicht weiter über die nicht in der Wahrheit wandelnden Kinder äussert, deutet darauf hin, dass er nicht von einer Familie, sondern von einer Gemeinde redet, was von *Braune* mit Unrecht bestritten wird. — *καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν*) *καθὼς* (was hier nicht mit *Ebrard* argumentativ zu fassen ist = „wie denn auch") bestimmt nicht das *περιπατεῖν* an sich näher, so dass *ἐν ἀληθείᾳ* nur adverbialiter zur Bestätigung hinzugefügt ist: = „die in Wahrheit so wandeln wie u. s. w."; sondern *καθὼς* geht auf das *πεσιπατεῖν ἐν ἀληθ.* zurück nnd *ἀλήθεια* ist die christliche Wahrheit, wie V. 3.; also: „*die in der Wahrheit wan-*

---

*) Treffend *Ebrard*: „Es ist eine *zarte* Art, wie der Presbyter den *Tadel*, den er auszusprechen hat, in eine blosse *Beschränkug des Lobes* verhüllt".

deln, gemäss dem, wie wir das Gebot empfangen haben" (*Düsterdieck)*; wobei jedoch nicht an ein einzelnes bestimmtes Gebot zu denken ist, sondern an die in dem christlichen Glauben liegende Verpflichtung zum Wandel in der Wahrheit; *παρὰ τοῦ πατρός*) s. V. 3.; die Vermittelung durch den Sohn ist hinzuzudenken.

V. 5. 6. *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε*) *νῦν* steht h. nicht temporell, sondern logisch; *Düsterd.* bezieht es auf den unmittelbar vorhergehenden Nebensatz *καθὼς κτλ.*; *Ebrard* dagegen auf den Gedanken *εὕρηκα κτλ.*; richtiger aber wird es auf *ἐχάρην κτλ.* bezogen; die Freude, die der Ap. empfunden, ist der Grund seiner jetzigen Bitte (so auch *Brückner* und *Braune)*; *ἐρωτῶ* sagt Johannes statt des gewöhnlicheren *παρακαλῶ*, da sich der Gemeinde, als einer *κυρία*, gegenüber die *Bitte* geziemt. — *οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν* etc.) vrgl. 1. Joh. 2, 7. — *ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*) abhängig von *ἐρωτῶ*, vrgl. Ev. Joh. 17, 15., nicht von *ἐντολὴν ἔχομεν* (*Baumgarten-Crusius*), „denn dieses steht bloss in einem Nebensatz, und *ἐρωτῶ* wäre beziehungs- und objektslos" *(Brückner)*. *ἵνα* giebt auch h. nicht bloss den Zweck, sondern den Inhalt der Bitte an (gegen *Braune*). — V. 6. *καὶ αὕτη — ἵνα*) Dieselbe Konstruktion 1. Joh. 5, 3. Der Ap. unterscheidet nicht das Gebot der Liebe und die andern Gebote *(de Wette)*, sondern bezeichnet das Wandeln nach den Geboten Gottes (d. i. den Gehorsam gegen den göttlichen Willen) als Inhalt und Wesen der Liebe; mit Recht, denn einerseits ist nur *die* Liebe sittlicher — oder näher: christlicher — Art, die im Gehorsam gegen Gott gegründet ist, und demnach, „in Erfüllung der das Verhältniss zum Nächsten normirenden Gottesgebote besteht" *(Ebrard)*, und andrerseits ist das Ziel aller göttlichen Gebote nichts andres als die Liebe. Mit Unrecht erklären *Brückner*, *Braune* und Andere *ἡ ἀγάπη* h. von „der christlichen Liebe schlechthin", auch die Liebe Gottes und Christi mit einschliessend; die enge Zusammengehörigkeit dieses Satzes mit dem Vorhergehenden (*ἡ ἀγάπη* bezieht sich offenbar auf *ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* zurück) zwingt dazu, *ἡ ἀγάπη* von der christlichen Bruderliebe zu verstehen. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke wird durch die folgenden Worte besonders markirt. Nach der Lesart: *αὕτη ἡ ἐντολή ἐστι* ist zu übersetzen: „*Dieses Gebot ist* (besteht darin), *wie ihr von Anfang gehört habt (kein andres, als das), dass ihr ἐν αὐτῇ wandelt*". — *ἡ ἐντολή* nimmt das vorhergehende: *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* wieder auf: der Uebergang vom Plural zum

Singular ist nicht schwierig: vrgl. 1. Joh. 3, 22. 23. — *ἵνα* giebt den Inhalt der *ἐντολή* an, und *ἐν αὐτῇ* geht auf *ἀγάπῃ* (*de Wette-Brückner, Lücke, Düsterdieck, Ebrard, Braune*) zurück, nicht auf *ἐντολή* (*Sander*), denn dies ergäbe nicht nur eine unleidliche Tautologie, sondern wäre auch gegen die Ausdrucksweise des Joh., bei dem die Phrase: *περιπατεῖν ἐν τῇ ἐντολῇ* nicht vorkommt. — Durch den Zwischensatz *καθὼς ἠκούσατε* etc. wird nicht „eine Nebenbestimmung der *ἐντολή* gegeben" (*Lücke, de Wette*), sondern bemerkt, dass die Leser schon von Anfang gehört haben, was der Inhalt des göttlichen Gebotes sei: der Ap. weist damit auf das V. 5. Gesagte zurück (so auch *Düsterd., Ebrard, Brückner, Braune*). Der bei dieser Erklärung sich ergebende Cirkel dient nur dazu, die Identität der Bruderliebe und des Gehorsams gegen Gott ins Licht zu stellen *).

V. 7. Mit diesem Verse wendet sich der Ap. zur Warnung vor den Irrlehrern, die er zuerst näher charakterisirt. Das *ὅτι*, womit der Vers anfängt, weist darauf hin, dass die voraufgegangene Ermahnung zu gegenseitiger Liebe in der Besorgniss ihrer Störung durch den Einfluss der Irrlehrer ihren Grund hat, woraus jedoch nicht zu folgern ist, dass *ὅτι* grammatisch von *ἐρωτῶ σε* abhängt. Grammatisch möglich wäre es auch, diesen Vers als begründenden Vordersatz zu V. 8. anzusehen (*Grotius, Carpzov*), allein eine solche Konstruktion widerstrebt der Eigenthümlichkeit der Joh. Diktion. — *ὅτι πολλοὶ πλάνοι*) Der Ausdruck: *πλάνοι* kommt bei Joh. sonst nicht vor; vrgl. dagegen Matth. 27, 63. 2. Kor. 6, 8. 1. Tim. 4, 1.; statt dessen 1. Joh. 2, 26.: *οἱ πλανῶντες ὑμᾶς*. — Zu dieser Stelle zu vrgl. 1. Joh. 2, 18 ff. 4, 1. — *ἐξῆλθον* [*εἰσῆλθον*] *εἰς τὸν κόσμον* bezeichnet nicht das Ausgeschiedensein aus der Gemeinde; *κόσμος* bildet hier nicht den Gegensatz gegen die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ;* der Sinn ist h. vielmehr derselbe, wie Joh. 4, 1. Der Unterschied zwischen *εἰσῆλθ*. und *ἐξῆλθ*. ist nur der, dass durch den letztern Ausdruck bestimmter auf den Ausgangspunkt hingewiesen wird. — *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες* etc.) zu vrgl.

*) Unrichtig erklärt *Köstlin* (S. 218.): „das alte Gebot, dass wir einander lieben sollen, heisst nichts Anderes als dass wir in dem bleiben was er uns zu glauben geboten hat". Dass *ἐντολή* h. das Gebot zu *glauben* bezeichne (1. Joh. 3, 23.), findet in dem Kontexte keine Bestätigung. — Ohne Berechtigung behauptet *Ebrard*, dass das Räthselhafte des Ausdrucks in diesem Verse daraus zu erklären sei, dass der Verf. auf einige Stellen des 1. Br., dessen Bekanntschaft er bei der Kyria voraussetzte, geflissentlich hindeutet.

1. Joh. 4, 2. 3.; über den neutest. Gebr. des Art. vor dem Particip nach *πολλοί* vrgl. *Buttm.* S. 254; *μὴ ὁμολογεῖν* = *ἀρνεῖσθαι.* Das *μὴ* ist nicht mit *Winer* (S. 428. VII. S. 450) daraus zu erklären, dass das Particip sich auf ein vorgestelltes Genus (= quicumque non profitentur) bezieht, sondern es steht h. eben so wie 1. Joh. 4, 3.: *ὁ μὴ ὁμολογεῖ;* s. zu d. St. — *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*) ist eben so zu fassen, wie die fast ganz gleich lautenden Worte 1. Joh. 4, 2. Das Part. Praesens *ἐρχόμενον*, statt dessen dort *ἐληλυθότα* steht, drückt den Begriff — abgelöst von der Zeitvorstellung — an sich aus; vrgl. Ev. Joh. 6, 14; unrichtig *Bengel:* qui veniebat, mit Berufung auf 3. Joh. 3., denn in dieser Stelle sind *ἐρχομένων* und *μαρτυρούντων* durch die enge Verbindung mit *ἐχάρην* deutlich als Participia Imperfecti bezeichnet; eine solche Verbindung findet h. nicht statt; auch ist nicht mit *Bmg.-Crus.* zu erklären: „der da kommen *musste*"; noch unrichtiger nimmt *Oecum.* es als futurisches Particip, indem er es auf die Wiederkunft Christi bezieht. — *οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*) *οὗτος* geht auf *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες* etc. zurück. Mit *ὁ πλάνος* nimmt der Ap. das vorhergehende *πλάνοι* wieder auf, durch *ὁ ἀντίχριστος* fügt er eine neue Begriffsbestimmung hinzu. — Der best. Art. markirt diese Begriffe als den Lesern bekannte; der Antichrist, von dem ihr gehört habt, vrgl. 1. Joh. 2, 18. — Der Singular steht h. in collektiver Bedeutung (*Lücke*): Die Vielen sind der Antichrist, indem in allen dasselbe *πνεῦμα τῆς πλάνης* ist; vrgl. übrigens die Bemerkungen zu 1. Joh. 2, 18.

V. 8. Die Warnung vor den Verführern. — *βλέπετε ἑαυτούς*) *„habet Acht auf euch"; βλέπειν* mit dem Pron. refl. ausser h. nur noch Mark. 13, 9. — Die Konstr. *ἵνα* nach *βλέπειν* nur noch 1. Kor. 16, 10.; durch *ἵνα* wird nicht der *Zweck* („hütet euch sc. vor ihnen, damit"), sondern der nächste Gegenstand der Vorsicht (gegen *de Wette, Braune* und *A. Buttm.* S. 209) angegeben *). — *ἵνα κτλ.*) Was auch die richtige Lesart sein mag, der Gedanke bleibt

---

*) *Braune* führt h. verschiedene Stellen des N. T. an, um dadurch der Partik. *ἵνα* die Bedeutung des Zweckes („damit") zu vindiciren; er hat dabei aber nicht auf den Unterschied geachtet, ob der Verbalbegriff, an den sich *ἵνα* anknüpft, ein absoluter oder ein relativer (der Ergänzung bedürftiger) ist und nicht bedacht, dass — wenn der mit *ἵνα* beginnende Satz die Ergänzung des vorherg. Verbalbegriffes bildet, *ἵνα* nicht = „damit" sein kann.

im Wesentlichen derselbe: der Ap. warnt die Leser, dass sie sich durch die Irrlehrer nicht des Segens berauben lassen, dessen sie durch die evangelische Arbeit theilhaftig geworden sind. Bei der Lesart εἰργασάμεθα sind die, welche gearbeitet haben, Johannes und seine Gehülfen; dass zu näherer Bestimmung ἐν ὑμῖν oder ähnliches dabei stehen müsste (*Lücke*), ist unbegründet, da diese nähere Bestimmung im Zusammenhange selber liegt; bei der Lesart εἰργάσασθε ist dagegen die Arbeit der Briefempfänger selber gemeint, an der es zur Erreichung des Segens eben so wenig fehlen durfte, wie an jener. — Das Objekt des ἐργάζεσθαι, angedeutet durch ἅ, ist nicht eigentlich der μισθός, von dem gleich die Rede ist, sondern das durch die Arbeit unmittelbar geschaffte Werk, der Erfolg oder die Frucht derselben. Bei der Gemeinde war durch die Arbeit Frucht (an Erkenntniss, Liebe u. s. w.) geschafft, es kam darauf an, dass sie dieser Frucht nicht wieder verlustig gingen: dies drückt das μὴ ἀπολέσητε aus; ihr Verlust kann jedoch auch als ein Verlust derer gedacht werden, die an ihnen durch die Predigt des Evangeliums gearbeitet hatten, so dass sich dem Sinne nach die l. r. ἀπολέσωμεν wohl rechtfertigen lässt; aber auch die Lesart ἀπολέσηται: „dass nicht verloren gehe", giebt einen guten Sinn, so dass kein Grund vorhanden ist, sie mit *Lücke* für einen blossen Schreibfehler zu halten. — Geht aber das durch die Arbeit unmittelbar Gewirkte wieder verloren, so schwindet auch der den Christen verheissene zukünftige Lohn (μισθός) dahin: darum fügt der Ap. antithetisch hinzu: ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. Bei der Lesart ἀπολάβωμεν könnte man geneigt sein, unter dem Lohn die himmlische Gabe zu verstehen, die der Apostel selbst um seiner Arbeit willen zu erwarten hatte; allein dieser konnte er durch das Verhalten derer, an denen er gearbeitet hatte, nicht verlustig gehen, da sie nicht von dem Erfolg, sondern von der Treue der Arbeit abhängig ist; unter μισθός ist also jedenfalls der Lohn, den die, an die Joh. schreibt, zu erwarten haben, zu verstehen; dazu eignet sich aber die Lesart ἀπολάβητε offenbar besser als: ἀπολάβωμεν (so auch *Brückner*). — μισθὸν πλήρη ist nicht = μισθὸν πόλυν (*Carpzov*), sondern: „*vollen Lohn*"; durch πλήρη soll nicht gesagt sein, dass sie bei nicht bewiesener Treue nur unvollkommnen Lohn empfangen würden, noch auch, dass sie bis jetzt erst einen Theil des Lohns erhalten hätten (*Grotius, Aretius, Ebrard*), sondern dass der Lohn, den sie bei erwiesener Treue erlangen

werden, ein ganz voller Lohn ist, an dem nichts mangelt (*Düsterdieck, Brückner*).

V. 9. setzt die Wichtigkeit des Verharrens bei der Wahrheit ins Licht. — *πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων*) *προάγειν* und *μένειν* bilden einen natürlichen Gegensatz; *προάγειν*, im neutralen Sinne: „*weiter vorschreiten*", bedeudet h. in Beziehung auf *διδαχή*, „*über die Gränzen der* (christlichen) *Lehre hinaus vorschreiten*", und spielt ironisch an das Vorgeben der Irrlehrer, zu einer höheren Stufe der Erkenntniss fortgeschritten zu sein, an *). Die l. r. *παραβαίνων* heisst: „neben etwas vorbeigehen", entweder ist dabei *τὴν διδαχὴν* (nach der Analogie von *παραβαίνειν τὴν ἐντολήν* Math. 15, 3.) oder *ἀπὸ* (*ἐκ*) *τῆς διδαχῆς* vrgl. Apostelgesch. 1, 25.: *ἀποστολῆς ἀφ᾽* (l. r. *ἐξ*) *ἧς παρέβη Ἰούδας*) zu ergänzen; aus V. 7. den Begr. *ἐντολή* zu ergänzen, ist offenbar unstatthaft. — *καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*) vrgl. Joh. 8, 31.: *μένειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*; 2. Tim. 3, 14. — *τοῦ Χριστοῦ* ist nicht objektiver (*Sander, Ebrard* u. A), sondern subjektiver Genitiv (*Düsterd., Ewald, Braune*); „die Lehre, die, von Christus ausgehend, durch die Apostel verkündigt ward". — *θεὸν οὐκ ἔχει*) vrgl. 1. Joh. 2, 23. Die Lehre Christi ist die Wahrheit; wer die Wahrheit nicht hat, der hat auch Gott nicht; denn ihrem tiefsten Grunde nach ist die Wahrheit der lebendige Gott selbst. Ungenügend erklärt *Weiss* (S. 29) *ἔχειν* vom blossen „Erkenntnissbesitz", wofür er jedoch S. 77 „den durch die anschauende Erkenntniss Christi vermittelten Besitz" sagt, als wäre dieses mit jenem identisch. Durch den folgenden Satz wird derselbe Gedanke in positiver Weise ausgedrückt, und durch Hinzufügung von *τὸν υἱόν* vervollständigt, wodurch zugleich die Vertauschung des Begriffes *θεός* mit *πατήρ* veranlasst ist **).

V. 10. Warnung vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern. *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς*) Die nähere Bestimmung des *τις* liegt in dem folgenden: *καὶ — φέρει*. Die Partikel *εἰ* steht hier, weil „der Fall wie thatsächlich gesetzt wird" (*Winer*). Der Verf. setzt das *ἔρχεσθαι* als ein wirklich stattfindendes voraus und giebt in Bezug darauf

---

*) Wenn *Braune* dies mit der Bemerkung: „es ist eine bittere Wahrheit der Thatsache", zurückweist, so hat er nicht bedacht, in welcher Beziehung jenes gesagt ist.

**) Nach *Ebrard* ist dieser Vers ein Citat der Stelle 1. Joh. 2, 23. Dass dem aber nicht so ist, zeigen die mannigfachen Abweichungen, deren Entstehung sonst nur durch willkürliche Reflektionen in künstlicher Weise erklärt werden können.

das Gebot: *μὴ λαμβάνετε;* hätte er das Kommen als ein solches gedacht, welches nur möglicherweise stattfinden könnte, so würde er *ἐάν* gesetzt haben; darum ist es unpassend zu sagen, dass *εἴ τις* unjohanneisch sei *(Ebrard)*, „da es nicht unjohanneisch sein kann, einen Fall als Realität anzunehmen" *(Braune)*. — *καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει) τ. τ. διδ.*, nämlich die *διδ. τοῦ Χριστοῦ*. Die Phrase: *φέρειν τ. διδ.* nur h. im N. T.; zu vrgl. das klassische: *μῦθον, ἀγγελίην φέρειν τινί.* — Ueber *οὐ* nach *εἰ* s. *Al. Buttm.* S. 299. Richtig sagt *Grotius*: non de iis qui alieni semper fuerunt ab ecclesia (1. Kor. 5, 10.) sed de iis qui volunt fratres haberi et doctrinam evertunt. Nur bei dieser Auffassung lässt sich das Verbot des Ap. richtig verstehen. — *μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν)* ist von der gastfreundlichen Aufnahme ins Haus zu verstehen, wie sie den Brüdern als solchen zu gewähren ist; der Apostel verbietet demnach die brüderliche Aufnahme solcher, die nicht die Lehre Christi, sondern eine andere, dieser entgegengesetzte *bringen*, und demnach beflissen sind, diese geltend zu machen. Die Beschränkung des Verbots auf das Verhältniss der *φιλοξενία* (Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2.) findet in den Worten des Ap. keinen Haltpunkt. Eine solche *κρίσις* war aber um so nothwendiger, je mehr die Irrlehrer die christliche Gastfreundschaft zu missbrauchen suchten, um sich Eingang in die Gemeinden zu verschaffen; vrgl. 2. Tim. 3, 6. — *καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε)* Willkürlich ist es sowohl dieses Verbot mit *Clemens Alex.* auf die salutatio zu beschränken, quae fiebat, postquam surgebatur ab oratione solemni, velut gaudii et pacis indicium; als auch es in *der* Allgemeinheit aufzufassen, die *a Lapide* ihm giebt, wenn er sagt: vetat hic Joh. omne colloquium, omne consortium, omne commercium cum haereticis; eben so wenig ist es auch mit *Vitringa* (de Synag. vet. p. 759.) von der eigentlichen Exkommunikation zu deuten. Dies Verbot steht mit dem vorhergehenden in enger Verbindung und geht eben so auf: *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς* etc. zurück: es ist zur Verschärfung jenes gesagt: nicht nur die gastfreundliche Aufnahme ins Haus, sondern auch die freundliche Bewillkommnung des Irrlehrers, wenn er als christlicher Bruder kommt, soll nicht stattfinden *) (vrgl. *Hof-*

*) *Ebrard* widerspricht sich selbst, wenn er im Gegensatz zu der h. gegebenen Erklärung — zuerst darauf besteht, dass *χαίρειν λέγειν* h. die „ganz *allgemeine* Beziehung des *conventionellen Höflichkeitsgrusses*" sei und hernach erklärt: „Wer einen solchen Irrlehrer *grüsst* d. h. *persönliche Bekanntschaft und conventionellen Umgang mit ihm pflegt*".

mann Schriftbew. II, 2. S. 339.). Das Wort χαίρειν als Begrüssungsformel kommt wie bei den Klassikern, so auch im N. T. — namentlich in Briefen — öfters vor; s. *Wahl* s. v.

V. 11. Begründung des vorhergehenden Verbotes. — ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν) Der Ap. nennt h. nur dies Eine, weil was er darüber sagt sich von selbst auch in Bezug auf das Andere versteht. — κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς) sofern nämlich das χαίρειν λέγειν nicht eine bloss äusserliche Höflichkeitserweisung, sondern Ausdruck eines innerlichen Gemeinschaftsverhältnisses ist. — Unter τὰ ἔργα τὰ πονηρά ist allerdings die falsche Lehre selbst zu verstehen, mit dieser zugleich aber das ganze böse Wesen der Irrlehrer, das mit ihrer Lehre aufs engste verbunden war *).

V. 12. Rechtfertigung der Kürze des Briefes. — πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν) sagt der Ap., indem er sich bewusst war, von dem, was sein Herz bewegte, nur wenige, kurze Andeutungen gegeben zu haben. — οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος) Aus dem Begr. γράφειν ist der allgemeinere des Mittheilens zu ergänzen. — χάρτης „ist das ägyptische Papier und zwar wahrscheinlich das feinere augusteische, welches zu Briefen diente (*Hug.*: Einl. I., 106)"; *de Wette*. — μέλαν, ausser h. 3. Joh. 13., 2. Kor. 3, 3. Den Grund des οὐκ ἐβουλήθην geben die folgenden Worte an: ἀλλὰ ἐλπίζω; durch ἀλλὰ ist der Grund in Form des Gegensatzes ausgedrückt. — γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς) In der Phrase: γίγνεσθαι πρὸς schliessen sich die Beziehung der Bewegung und die der Ruhe zusammen; vrgl. γιγν. εἰς Apgesch. 21, 17. 25, 15.; die Konstr. mit πρὸς: 1. Kor. 16, 10.; vrgl. Joh. 10, 35. Apgesch.

---

*) Durchaus verfehlt ist die, von *Brückner* mit Recht zurückgewiesene, Bemerkung *de Wette's*: „Dieses Verbot findet in dem polemischen Eifer und der Nothwehr gegen das was der Erhaltung der Kirche verderblich schien seine Rechtfertigung. Wir, bei der sichern Begründung der christlichen Kirche und *nach der damals noch nicht wohl möglichen höhern Ansicht, dass der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, sehen darin Unduldsamkeit*". — So schwierig auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen, bei der Entwickelung, die die Lehre genommen, in manchen einzelnen Fällen, die richtige Anwendung des von Joh. Gesagten sein mag, so muss es doch als gültige Maxime auch jetzt anerkannt werden, nicht nur, dass der Christ sich des Gegensatzes zwischen Antichristenthum und Christenthum bewusst bleibe, sondern auch, dass er dieses Bewusstsein in dem Verhalten gegen den Nächsten nicht verleugne. — In unberechtigter Weise sucht *Besser* den Ausspruch des Apostels als Waffe gegen die Union zu gebrauchen.

10, 13. u. a. St. — *καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι*) Nachbildnng des Hebr. פֶּה אֶל־פֶּה 4. Mos. 12, 8.; vrgl. *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* 1. Kor. 13, 12. Aehnliche Zusammenstellungen auch bei den Klassikern; *Xenoph.* Memor. 2, 6, 32. wird *στόμα πρὸς στόμα* vom Kusse gebraucht. — *ἵνα ἡ χάρα* etc.) vrgl. 1. Joh. 1, 4. Bei der Lesart *ἡμῶν* (s. d. krit. Bmkk.) ist die beiderseitige Freude gemeint; vrgl. Röm. 1, 11. 12.

V. 13. Grussbestellung von den Kindern der Schwester der *κυρία*. Wäre *κυρία* Nom. pr., so müsste man annehmen, dass die Schwester selbst entweder schon gestorben oder doch wenigstens nicht mit ihren Kindern bei dem Ap. gegenwärtig war, da er sonst doch dieser selbst auch erwähnt haben würde. — Solche unsichere Hypothesen fallen bei der richtigen Erklärung von *κυρία* weg; dann versteht es sich von selbst, dass die *ἀδελφή* die Gemeinde ist, von der aus Joh. diesen Brief schrieb — und die *τέκνα* also die einzelnen Glieder derselben; zu *τῆς ἐκλετῆς* vrgl. V. 1.

Ἰωάννου ἐπιστολὴ τρίτη.

Die Ueberschrift lautet in B. Sin.: Ἰωάννου γ; in C.: Ἰω. ἐπιστολὴ γ; in G.: ἐπιστολὴ τρίτη τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου; in der Ed. Elzev.: Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ τρίτη·

V. 3. Sin. om. γάρ. — V. 4. In einigen Minuskeln steht, offenbar als Korrektur, ταύτης statt τούτων. — Statt ἔχω hat B. (teste Majo) ἔχων (von *Buttm.* nicht erwähnt), und statt χαράν lesen B. 7, 35. Vulg. etc.: χάριν: *Buttm.* hat die l. r. beibehalten. — Statt der rec.: ἐν ἀληθείᾳ (nach C**. G. K. Sin. Thph. Oec.) lesen A. B. C*. al.: ἐν τῇ ἀλ., was *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen haben; die Auslassung des Art. erklärt sich aus dem vorherg. ἐν ἀλ. V. 3. — V. 5. ἐργάσῃ) l. r. nach B. C. G. K. Sin., allen Minuskeln, Thph. Oec. (*Tisch.*). *Lachm.* hat nach A. Vulg. (operaris): ἐργάζῃ aufgenommen, was jedoch nur eine Aenderung wegen des Praes. ποιεῖς zu sein scheint. — Statt καὶ εἰς τοὺς ξένους (l. r. nach G. K. al.) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. C. Sin. al. m., den meisten Versionen: καὶ τοῦτο ξένους zu lesen. — V. 6. *Ewald* konjekturirt willkürlich: οἷς ἐμαρτύρησα. — Die Lesart C.: ποιήσας προπέμψεις ist offenbar Korrektur. — V. 7. Nach ὀνόματος hat die Ed. Elzev. nach mehreren Minuskeln und einigen Verss. αὐτοῦ, was sich in keinem der Majus-

keln (nach *Tisch.* VII auch nicht in B.) findet. *Buttm.* hat dies αὐτοῦ aufgenommen und zwar als LA von B.; auch *Tisch.* II schreibt sie diesem Codex, jedoch mit der Bemerkung: e sil. collat., bei. *Reiche* sagt: *Lachm.*: falso codicem B. pro C. αὐτοῦ citat. Codicem B. αὐτοῦ non habere nunc e Maji atque Kuenii et Cobeti edit. constat. — Zu der LA: ἐξῆλθαν (*Lachm.*, *Tisch.* VII.) vrgl. 2. Joh. 7. — Statt ἐθνῶν, l. r. nach G. K. al. haben *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht ἐθνικῶν aufgenommen, wie A. B. C. Sin. al. m. lesen; *Reiche* hält jedoch ἐθνῶν für die ursprüngliche Lesart. — V. 8. ἀπολαμβάνειν) l. r. nach C**. G. K. al. Statt dessen lesen A. B. C*. Sin. al. ὑπολαμβάνειν, was *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen haben und wofür sich auch *Reiche* erklärt. Beide Wörter sind in der h. gebrauchten Bedeutung ἅπ. λεγόμενα; für ὑπολ. sprechen die überwiegenden Zeugen. — Statt τῇ ἀληθείᾳ liest Sin. m. pr.: τῇ ἐκκλησίᾳ, offenbar Korrektur. — V. 9. Nach ἔγραψα lesen A. B. C. Sin. τι (*Lachm.*, *Tisch.*). Die l. r. ist nur durch G. K., einige Minuskeln etc. gestützt *). Zwei Minuskeln: 29. 66** haben ἄν τι; und einige andere ἄν ohne τι; die Vulg.: scripsissam forsitan. Diese Lesarten sind aus einer falschen Auffassung des Gedankens entstanden. — V. 10. Statt βουλομένους steht in C., mehreren Minuskeln, Vulg.: ἐπιδεχομένους; Korrektur. — In Sin. fehlt die Präposition ἐκ vor τῆς ἐκκλησίας. — V. 11. Das δὲ zwischen ὁ und κακοποιῶν (l. r.) ist nach fast sämmtlichen Autoritäten zu tilgen; es ist zur Markirung des Gegensatzes eingeschoben. — V. 12. In Cod. C. ist den Worten τῆς ἀληθείας noch: τῆς ἐκκλησίας καὶ vorangestellt. In A. ist die Lesart unsicher; nach der Angabe von *Tisch.* liest A*. wahrscheinlich statt ἀληθείας „ἐκκλησίας“: *Lachm.* giebt die Lesart so an: „ἀλη . . θιας corr. A, ... θιας pr. A“. — οἴδατε) l. r. nach G. K. al., mehreren Versionen, Thph. Oec. (*Tisch.*) Dagegen findet sich in A. B. C. Sin. al. Vulg. al.: οἶδας, was *Griesb.* empfohlen, *Lachm.* aufgenommen hat. Wären nicht die überwiegenden Zeugnisse für οἶδας, so könnte man dies für eine Korrektur halten, da οἴδατε in dem an *eine* Person gerichteten Briefe anstössig erschien. — V. 13. Statt γράφειν (l. r. nach G. K. al. Oec.) ist nach A. B. C. Sin. al., fast allen Versionen, Thph. γράψαι σοι vorzuziehen, von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen. — Die Lesart in A.: οὐκ ἐβουλήθην, statt οὐ θέλω ist aus 2. Joh. 12. hergeflossen. — Während am Schlusse des Verses die Rec. (nach G. K. al. Thph. Oec.) γράψαι hat, lesen hier A. B. C. Sin. al.: γράφειν, von *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht aufgenommen. Das Pron. σοι steht in A. al. Vulg. al. *nach* dem Verb.

---

*) Mit Unrecht sagt *Reiche:* lectiones variae a rec. discedentes singulae non satis testatae sunt; während die überwiegenden Zeugen für die Ursprünglichkeit des τι entscheiden. Dass B. ἔγραψας liest (*Reiche*), ist weder von *Tisch.* VII, noch von *Buttm.* bemerkt. Sollte es der Fall sein, so ist es nur als Schreibfehler anzusehen.

(*Lachm.*); die meisten Autoritäten entscheiden jedoch für die Stellung desselben *vor* dem Verb. (*Tisch.*). — V. 14. Statt der l. r. ἰδεῖν σε (G. K. Sin., mehrere Versionen etc.) ist wahrscheinlich mit A. B. C. al. σε ἰδεῖν (*Lachm.*, *Tisch.*) zu lesen. — V. 15. Statt οἱ φίλοι hat A. οἱ ἀδελφοί; offenbar Korrektur. — Sin. sol. ἄσπασαι statt ἀσπάζου. — Nur wenige Codd. (G., einige Minuskeln etc.) haben zum Schluss das Wort: ἀμήν. — Die Subscriptio lautet in A. B. Sin.: Ἰωάννου γ; in G.; ἐπιστολὴ γ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου; in andern Codd. noch ausführlicher.

V. 1. Ueberschrift. Zu ὁ πρεσβύτερος s. Einleit. §. 1. Ueber die Person des *Cajus* ist nichts Näheres bekannt, dass er mit einem der beiden (oder der drei) Cajus, die als Freunde und Gehülfen des Ap. Paulus erwähnt werden (vrgl. Apgesch. 19, 29. 20, 4. 1. Kor. 1, 14. u. Röm. 16, 23.) identisch sei, ist mindestens unwahrscheinlich *). Ungewiss ist es auch, ob es dieselbe Person mit dem *Cajus* ist, der nach den Constitt. Apostol. VII, 46, von Joh. als Bischof in Pergamum eingesetzt sein soll (*Mill.*, *Whiston*). Dass er Presbyter der Gemeinde war (*Köstlin*), geht aus V. 8. nicht hervor. Seine Liebe zu Cajus spricht der Apostel in dem beigesetzten: τῷ ἀγαπητῷ aus, wie innig dieselbe war, geht daraus hervor, dass er nicht nur hinzufügt: ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (vrgl. hiezu 2. Joh. 1.), sondern ihn auch dreimal in dem Briefe mit ἀγαπητέ anredet. Zu ἐν ἀλ. bemerkt *Oecum.* h. gut: ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπᾷ ὁ κατὰ Κύριον ἀγαπῶν ἐνδιαθέτῳ ἀγάπῃ.

V. 2. Statt mit der gewöhnlichen Grussformel beginnt der Brief mit einem Wunsche für das Wohl des Cajus. — περὶ πάντων) πάντων ist nicht Mascul. (*Paulus*: „wegen Aller d. i. Allen zum Besten"), sondern Neutr. Mehrere Ausleger, *Beza*, *Castellio*, *Wahl*, *Lücke* (1. Ausg.), *Ewald*, *Düsterdieck* u. A. erklären περὶ πάντων h. = πρὸ πάντων und verbinden es mit εὔχομαι; aber Sprachgebrauch und Gedanke sind dagegen. Wenngleich περὶ bei Homer in einigen Stellen den Vorrang bezeichnet, so ist

---

*) *Lücke* meint, wenn einer von diesen, so könne es nur der Derbäer (Apgesch. 20, 4.) sein; doch giebt er keinen Grund für diese Meinung an, sondern verweist nur auf *Wolfii* Curae; allein *Wolf* hält es für wahrscheinlich, dass es derselbe mit dem 1. Kor. 1, 14. Erwähnten sei, den er als den Korinthier von dem Derbäer unterscheidet.

diese Bedeutung doch den LXX. und dem N. T. durchaus fremd; zugleich aber ist nicht anzunehmen, dass der Ap. den sich auf die äussern Lebensverhältnisse beziehenden Wunsch so besonders sollte hervorgehoben haben; *περὶ πάντων* ist vielmehr mit den meisten Auslegern (auch *Lücke* 2. Ausg.) in der gewöhnlichen Bedeutung: „*in Betreff aller Dinge*" mit *σε εὐοδοῦσθαι* (wiewohl nicht mit *ὑγιαίνειν*) zu verbinden. Gegen den Einwand, den man aus der Stellung der Worte hergenommen, sagt *Lücke* mit Recht: „es steht mit rhetorischem Nachdruck voran, gegenüber dem verglichenen: *ἡ ψυχὴ* am Ende". — *εὔχομαι*) heisst zwar auch „beten" (Jak. 5, 15.) gewöhnlich aber: „*wünschen*", so auch hier, dass es bei Joh. ein *εὔχεσθαι πρὸς τὸν θεόν* war, versteht sich von selbst. — *σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν*) *εὐοδοῦσθαι* findet sich ausser h.: Röm. 1, 10. und 1. Kor. 16, 2., in beiden Stellen heisst es: „*Glück haben*" (s. *Meyer* zu Röm. 1, 10); eben so bezeichnet es auch hier das Wohlergehen; vrgl. die ausführliche Darlegung der Gebrauchsweise des Wortes bei den Klassikern und in d. LXX. bei *Lücke* u. *Düsterdieck* zu dieser St. — Der Ap. wünscht, dass es dem Cajus in allen *äussern* Lebensverhältnissen wohl und glücklich gehe; dass er bei *πάντων* eben diese im Auge hat, erhellt aus dem Gegensatze *ψυχή*. Durch *ὑγιαίνειν* (= „*gesund sein*"; vrgl. Luk. 5, 31. 7, 10. u. a. St.) wird aus dem allgemeinen *εὐοδοῦσθαι ein* Moment besonders hervorgehoben. Dass Cajus krank gewesen sei (*Düsterdieck*), ist aus dem ausgesprochenen Wunsche nicht zu folgern. — *καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή*) Unter dem Wohlergehen der Seele des Cajus, dem das äussere Wohl entsprechen soll, ist, wie das Folgende zeigt, nicht die *natürliche* Beschaffenheit, sondern der christliche Heilszustand derselben zu verstehen.

V. 3. Begründung des vorhergehenden Ausspruchs. — *ἐχάρην γὰρ λίαν*) s. zu 2. Joh. 4. Wann und warum der Ap. eine solche Freude empfand, sagen die beiden folgenden Participalsätze, die der Form nach einander koordinirt sind, von denen aber dem Sinne nach der erste dem zweiten subordinirt ist; *à Mons:* lorsque les frères qui sont venus ont rendu témoignage. — *μαρτυρεῖν* mit dem Dativ der Sache: „*für etwas zeugen*"; vrgl. V. 6. 12. Ev. Joh. 3, 26. 5, 33. 18, 37. — Unter *σου τῇ ἀληθείᾳ* ist nicht die Wahrheit im objektiven Sinne (*Calov:* veritas evangelii), sofern Cajus sie in sich aufgenommen, sondern im subjektiven Sinne zu verstehen (so auch *Lücke, Düsterd.*, *Braune* u. A.): das innere christliche Leben, das aus der Wahrheit

geboren, selbst Wahrheit ist; unrichtig beschränken einige Ausleger den Begriff auf ein einzelnes Moment derselben; z. B.: *Lorinus* auf die liberalitas. — Der Zusatz: καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς (vrgl. 2. Joh. 4.) dient zur Erklärung des Vorhergehenden: „wie du nämlich etc." Dadurch dass die Brüder des Cajus *Wandel* in der Wahrheit bezeugten, legten sie ein Zeugniss von der ihm einwohnenden Wahrheit ab. Der Satz ist nicht „direkter Satz" *(Bmg.-Crus.:* „wie du ja der Wahrheit so gemäss lebst"), wodurch „Joh. zu dem Zeugniss der Brüder das seinige hinzufügt *(Besser)*, um jenes zu bestätigen" *(Ebrard)*, sondern „indirekter Satz" *(Brückner)*, abhängig von μαρτυρούντων, worauf ein besondrer Nachdruck liegt, wie auch das ἀκούω V. 4. zeigt (so auch *Düsterd.*, *Braune)*. σύ steht nachdrucksvoll im Gegensatze gegen solche, die nicht ἐν ἀληθείᾳ wandeln.

V. 4. dient zur Bestätigung des ἐχάρην λίαν. — μειζότεραν) *Grotius:* est ad intendendam significationem comparativus e comparativo factus; ähnliche Bildungen kommen in der klass. Sprache bei Dichtern und Späteren vor. s. *Winer* S. 65. VII. S. 67.; im N. T. zu vrgl. Ephes. 3, 8. — τούτων οὐκ ἔχω χαρὰν ἵνα etc.) *„eine grössere Freude habe ich nicht als dies, dass"*; τούτων steht nicht für ταύτης, sondern ist „als ein unbestimmtes auf das näher bestimmende ἵνα zu beziehen" *(Lücke)*; unrichtig ergänzen einige Ausleger vor ἵνα „ἤ". Zu vrgl. mit dieser Stelle ist Ev. Joh. 15, 13.; nur dass dort ταύτης steht, was sich jedoch auch nicht auf etwas Vorhergehendes zurückbezieht, sondern seine Erklärung in dem folgenden ἵνα findet*). — τὰ ἐμὰ τέκνα, nicht „alle Christen", aber auch nicht bloss: die durch Johannes Bekehrten, sondern die Glieder der Gemeinden, welche unter der besonderen väterlichen Leitung des Ap. standen (so auch *Braune)*.

V. 5. 6. Lob des Cajus wegen seiner φιλοξενία, veranlasst durch das, was er den Brüdern (V. 3.) erwiesen hat. — πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν etc.) Durch πιστὸν wird das Thun (ποιεῖς) des Cajus, wie er es an den Brüdern übt, als ein *treues* d. h. dem christlichen Berufe entsprechendes bezeichnet. Die Meinung *Ebrard's*, dass πιστὸν

---

*) Gegen *Meyer*, der zu d. angef. St. sagt: „die gewöhnliche Fassung, nach welcher man ἵνα als Exposition von ταύτης nimmt, entspricht dem Zweckbegriffe von ἵνα nicht", ist zu bemerken, dass ἵνα im neutestamentlichen Sprachgebrauch den *Zweck*begriff keineswegs in seiner Schärfe festgehalten hat; und namentlich auch in der Rückbeziehung auf das Demonstrativpronomen öfters dazu dient, den Inhalt desselben anzugeben.

ποιεῖν = dem klassischen *πιστὸν* (= *πίστιν*) *ποιεῖσθαι* in der Bedeutung „ein Unterpfand der Treue, eine Bürgschaft geben" sei, lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Durch *ἐὰν* (= *ἂν*) wird der Begr. verallgemeinert: „*alles, was irgend*". — *εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους*) Zu der Constr. *ἐργάζεσθαι εἰς* vrgl. Matth. 26, 10. Durch *καὶ τοῦτο* wird hervorgehoben, dass die *ἀδελφοί*, an denen Cajus seine Liebe beweist, *ξένοι* seien; auch bei der Lesart: *καὶ εἰς τοὺς ξένους* bleibt der Gedanke derselbe: *καὶ* steht nämlich epexegetisch = „und zwar"; da die *ξένοι* Christen waren, können sie nicht von den *ἀδελφοῖς* unterschieden werden; *Lücke* nimmt *καὶ* specialisirend: „und insbesondere oder namentlich"; allein hier ist nicht von der Bruderliebe überhaupt, sondern gerade von der *φιλοξενία* die Rede. Der Ap. hat nämlich bei diesem Lobe speciell das im Auge, was Cajus an den Brüdern, die zu ihm (dem Ap.) gekommen waren (V. 3.) und von denen auch V. 6. u. 7. die Rede ist, gethan hatte; diese waren aber *ξένοι* *). — V. 6. — *οἵ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας*) Dass *οἵ* „aus der generischen Vorstellung der *ξένοι* die konkrete Vorstellung Einiger heraustrenne" (*de Wette*), ist unrichtig; es bezieht sich vielmehr geradezu auf die vorhergenannten *fremden Brüder*. Bei *ἐνώπιον ἐκκλησίας* ist nicht an die Gemeinde zu denken, der Cajus angehörte, sondern an die, in welcher sich Johannes aufhielt. — *οὓς καλῶς ποιήσεις* etc.) Dieselben Brüder, die von Cajus zu Johannes gekommen waren, wollten wieder dorthin zurückkehren, um von dort aus ihre Missionsreise (V. 7.) fortzusetzen. Joh. empfiehlt sie nun der liebenden Sorgfalt des Cajus. — *οὓς* sind nicht Andere (*de Wette*), sondern dieselben, von denen im vorhergehenden Satze die Rede war. — Die Zusammenstellung des Futurs *ποιήσεις* und des Part. Aor. *προπέμψας* ist auffallend, da die beiden Verba nicht zwei verschiedene Handlungen bezeichnen, sondern das *καλῶς ποιεῖν* in dem *προπέμπειν* besteht; anders ist es Mark. 13, 13. Apgesch. 24, 25. Röm. 15, 28., wo zwei verschiedene Handlungen in Beziehung zu einander gesetzt sind und das Part. Aor. im Sinne des Fut. exacti steht (s. *Winer* S. 306. VII. S. 321). Dies ist von den Auslegern nicht gehörig bedacht. Die Erklärnng *Düsterdieck's*: „Die aorist. Form ist aus der Darstellung zu erklären, dass die gute That darin bestehen

*) Das Präsens *ποιεῖς* spricht nicht gegen diese Auffassung, wie es den Schein hat; es erklärt sich daraus, dass dem Ap. der einzelne, specielle Fall als Zeugniss der *φιλοξενία* des Cajus überhaupt gilt.

wird, dass Cajus die Brüder würdig befördert haben wird", löst die Schwierigkeit nicht, da die gute That in der Beförderung selbst bestehen wird. Indess mag der Ap. den Aorist gesetzt haben in dem Gefühl, dass „die That des Cajus erst fertig ist, wenn er die Ausrüstung und das Geleit der Brüder zu Stande gebracht hat" *(Braune)*. Dieselbe Verbindung findet sich *Eurip.* Orest. 1210 ff.: εὐτυχήσομεν — ἑλόντες, was *Matthiae* (Ausf. Gramm. 2. Aufl. S. 1087) übersetzt: „wenn wir so glücklich sind zu fangen"*); wonach man auch hier übersetzen kann: „du wirst trefflich handeln sie zu geleiten". Unrichtig *Luther:* „du hast wohlgethan, dass du sie abgefertigt hast"; in der revidirten Ausg. 1867 richtig: „du wirst wohl thun, wenn du sie abfertigest". *Ebrard* konjekturirt willkürlich: ἐποίησας. — Dass Joh. den Cajus durch καλῶς ποιήσεις zu dem προπέμπειν ermuntern will, geht aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden deutlich hervor. Die Lesart ποιήσας προπέμψεις heisst: „welche du, nachdem du ihnen wohlgethan, weiter befördern wirst". — Zu καλῶς ποιεῖν vrgl. Apgesch. 10, 33. Phil. 4, 14: zu προπέμπειν = „*zur Reise ausrüsten*", Röm. 15, 24. 1. Kor. 16, 6. 16. Tit. 3, 13. — ἀξίως τοῦ θεοῦ (vrgl. 1. Thess. 2, 12. Kol. 1, 10.) gehört nicht zu καλ. ποιήσεις, sondern zu προπέμψας, = „wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Liebe" *(Lücke)*.

V. 7. Begründung der ausgesprochenen Ermahnung: die Brüder verdienen eine solche Unterstützung, denn u. s. w. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν) Bei der l. r. ὀνόματος αὐτοῦ geht αὐτοῦ auf τοῦ θεοῦ zurück; allein dies αὐτοῦ ist für eingeschoben zu halten; τὸ ὄνομα (ohne αὐτοῦ) ist weder „die christliche Lehre oder Religion", noch auch „der Name der Brüder" *(Paulus:* „weil sie Missionare hiessen"), sondern „der Name Christi" *(Lücke, de Wette, Bmg.-Crus., Sander, Braune* u. A.), wie Apgesch. 5, 41. (nach der richtigen Lesart); vrgl. auch Jak. 2, 7. und Ignatii ep. ad Ephes. Cap. 3. u. 7. — ὑπὲρ steht h. in demselben Sinne wie Röm. 1, 6. und ἐξέρχεσθαι wie Apgesch. 15, 40. *(Lücke, de Wette, Bmg.-Crus., Sander, Braune* u. A.): so dass der Sinn ist: zum Besten des Namens Christi d. h. zur Ausbreitung desselben sind sie (als Missionare) ausgezogen. Mehrere Ausleger *(Beza, Schmi-*

*) Die ganze Stelle bei Euripides lautet:
ἥξει δ' ἐς οἴκους Ἑρμιόνη τίνος χρόνου;
ὡς τἄλλα γ' εἶπας, εἴπερ εὐτυχήσομεν,
κάλλιστ', ἑλόντες σκύμνον ἀνοσίου δοκῶ.

dius, Bengel, Carpzov, Wolf) verbinden ἐξῆλθαν mit ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν [ἔθνων], in der Bedeutung: expulsi sunt a paganis; allein dieser Begriff ist in ἐξῆλθαν willkürlich eingetragen*); auch ist die Verbinduug mit ἀπὸ τ. ἐθν. unpassend, weil dabei die Worte: μηδὲν λαμβάνοντες zu unbestimmt bleiben. Die Behauptung *Wolf's*, dass λαμβάνειν nicht mit ἀπὸ konstr. werde, widerlegt sich durch Matth. 17, 25. Durch den Zusatz: μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν wird die *Nothwendigkeit*, diese Brüder zu unterstützen, hervorgehoben. Das Part. Praesentis steht entweder imperfektisch (V. 3.), oder — was wahrscheinlicher ist — es ist gesetzt, um das μηδὲν λαμβάνειν ἀπὸ τ. ἐθν. als die Maxime dieser Missionare zu bezeichnen (so auch *Düsterdieck* u. *Braune*). Es ist sehr gewöhnlich, diese Maxime für dieselbe zu halten, die Paulus zu der seinigen gemacht hatte und von der er an Stellen, wie 1. Kor. 9, 18. 2. Kor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1. Thess. 2, 9 ff. redet; allein hiezu passt nicht: ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν (= ἔθνων vrgl. Matth. 6, 7. 18, 17.); des Paulus Maxime war, die Sorge für seinen Unterhalt nicht den *Gemeinden*, an denen er arbeitete, zur Pflicht zu machen, hier aber ist *von Heiden* die Rede. Von *diesen* liessen sich diese missionirenden Brüder nicht unterstützen, wahrscheinlich, weil sie Christi Werk nicht durch der Heiden Gut bauen wollten, sondern es den Christen zutrauten, dass sie ihnen in christlicher Liebe das Nöthige gewähren würden**).

V. 8. weist auf „den höchsten Gesichtspunkt für die chrisliche φιλοξενία" *(Lücke)* hin. — ἡμεῖς οὖν) ἡμεῖς bildet nachdrucksvoll den Gegensatz zu οἱ ἐθνικοί; da sie nichts von den *Heiden* nehmen, so sind *wir Christen* verpflichtet, uns ihrer anzunehmen; ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους) ὑπολάμβανειν findet sich im N. T. eben so wenig, wie das in der Rec. stehende: ἀπολάμβανειν, in der Bedeutung des gastlichen Aufnehmens (Oec. ὑποδέχεσθαι) gebraucht. Bei den Klassikern kommt es (aber nicht ἀπολαμβάνειν) sowohl in dieser als auch in der modificirten Bedeutung: *„unterstützen"* (so bei *Strabo: οἱ εὔποροι τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσι)* vor; so ist es auch h. zu nehmen, wobei das Wortspiel zwischen λαμβάνοντες

---

*) *Grotius* verbindet zwar richtig ἀπὸ τ. ἐθν. mit λαμβάνοντες, erklärt aber ἐξῆλθον: a Judaea ejecti sunt per Judaeos incredulos; zu dieser willkürlichen Deutung hat ihn offenbar die unrichtige Meinung, dass der Ap. als Gegensatz gegen die Heiden die *Juden* gedacht habe, verführt.

**) Unpassend leitet *Ewald* diese Maxime aus dem Befehle Christi Matth. 10, 8—10 her.

und ὑπο — λαμβάνειν nicht zu übersehen ist. — ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ) Begründung des ὀφείλομεν. Der Dativ τῇ ἀληθ. hängt nicht von συν ab: *Vulg.*; ut cooperatores simus veritatis; *Luther:* „auf dass wir der Wahrheit Gehülfen werden“ (so erklären *Grotius*, *Bengel*, *Besser* u. A.), sondern es ist der Dativ der Beziehung und συν geht auf τοὺς τοιούτους zurück (*Brückner*, *Düsterdieck*, *Ebrard*, *Braune*): „damit wir ihre Mitarbeiter für die Wahrheit seien“; vrgl. 2. Kor. 8, 23. Kol. 4, 11, wo statt des Dativs die Präp. εἰς steht.

V. 9. 10. Bemerkung über Diotrephes. — ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ) Das nach den Autoritäten wahrscheinlich ächte τι dient, wie *Lücke* richtig bemerkt, nicht zur Verstärkung = „etwas Bedeutendes“; sondern eher zur Schwächung = „Einiges, Weniges“. — Die Lesart: ἔγραψα ἄν (*Vulg.*: scripsissem forsitan) ist aus der Meinung entstanden, der Ap. werde keinen Brief geschrieben haben, von dessen Erfolglosigkeit er zuvor überzeugt war. Die Gemeinde, an die der Apostel geschrieben, ist nicht die, von der die Brüder (V. 7.) ausgegangen waren (*Bengel*, *Besser*), sondern die, der Cajus angehörte. Die Meinung, dass dieses Schreiben der sog. 1. Br. des Joh. (*Wolf*, *Storr* u. A.) sei, ist eben so unhaltbar, wie die, dass es der 2. Joh. Brief (*Ewald*, *Besser* u. A.) sei, denn der Inhalt dieser beiden hat mit den Verhältnissen, die hier berührt werden, nichts gemein. Dieses Schreiben muss nach dem Zusammenhange, in welchem davon die Rede ist, von der Aufnahme oder Unterstützung der missionirenden Brüder gehandelt haben. War es ein solches, nur kurzes Gelegenheitsschreiben, so erklärt sich daraus leicht, wie es hat verloren gehen können; überdies aber liegt die Annahme nahe, dass es durch Diotrephes der Gemeinde vorenthalten sei. — ἀλλ᾽ ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς) Mit diesen Worten spricht der Ap. die Erfahrung aus, die er an dem Diotrephes gemacht hat. Es ist nämlich anzunehmen, dass der Ap. an die Gemeinde des Diotrephes wegen der Aufnahme der missionirenden Brüder geschrieben hat, und dass die Ueberbringer des Briefes ihm das Verfahren des Diotrephes gemeldet haben, welches er nun dem Cajus berichtet. Ueber die nähern Verhältnisse des Diotrephes ist nichts Weiteres bekannt. Aus dem, was Joh. über ihn sagt, geht weder hervor, dass er Presbyter, noch dass er Diakonus der Gemeinde gewesen, doch lässt sich daraus auch nicht auf das Gegentheil davon schliessen, Wenn *Grotius* ihn für einen Gegner der Judenchristen erklärt, Andere dagegen ihn für einen jüdisch gesinnten oder

gnostischen Irrlehrer halten, so sind dies unbegründete Vermuthungen; wäre das Eine oder das Andere der Fall, so würde Joh. es sicher angedeutet haben. Joh. wirft ihm nur eins, nämlich das *φιλοπρωτεύειν*, woraus sein unchristliches Verfahren hervorging, vor; *φιλοπρωτεύειν* ist *ἅπ. λεγ.*: doch kommt bei den spätern Griechen *φιλόπρωτος* und *φιλοπρωτεία* vor. Das Scholion bei *Matth.* erklärt *ὁ φιλοπρωτεύων* richtig durch: *ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα;* er masste sich also aus Ehrgeiz das höchste Ansehen in der Gemeinde an, was ihn selbst zu einem Gegner des Apostels machte; wodurch er dieser Anmassung Geltung zu verschaffen wusste, wissen wir nicht, vielleicht dadurch, dass sich die Gemeinde in seinem Hause versammelte. — *αὐτοῦ* geht auf *ἐκκλησίᾳ*, als Kollektivbegriff, zurück. — *οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς*) *ἐπιδέχεσθαι*, im N. T. nur h. u. V. 10. heisst: „*aufnehmen*" unrichtig ist es, *ἡμᾶς* in: „unsere Briefe oder Ermahnungen" (*Grotius*, *Lücke*, *de Wette* u. A.) umzudeuten. Darin, dass Diotrephes das Schreiben des Apostels zurückwies und sich weigerte, die der Gemeinde darin empfohlenen Brüder aufzunehmen, fand dieser mit Recht eine Zurückweisung seiner selbst (so auch *Braune*). Unnöthig ist es deshalb, dem *ἐπιδέχεσθαι* h. die modificirte Bedeutung „gelten lassen", in der es bei den Klassikern vorkommt, zu vindiciren. V. 10. *διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω* etc.) Lehnte sich Diotrephes bei des Johannes Abwesenheit gegen dessen Autorität auf, so hoffte derselbe doch, ihr durch seine Gegenwart die gebührende Geltung zu verschaffen, daher hatte er beschlossen, selbst nach jener Gemeinde zu kommen und den Umtrieben des Diotr. persönlich entgegenzutreten. — Zu *ὑμομνήσω*, das h. mit der Nebenbedeutung des Tadels steht, ist nicht nöthig *αὐτὸν* zu ergänzen, wenngleich Diotr. gemeint ist, so schrieb Joh. doch nicht *αὐτόν*, weil er dabei zugleich Alle im Auge hatte, die ihm anhingen (so richtig *Braune*); vrgl. 2. Tim .2, 14. Worin die *ἔργα* des Diotrephes, auf die sich das *ὑπομιμνήσκειν* des Ap. beziehen soll, bestanden, sagen die folgenden Participialsätze*). — *λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς*) *φλυαρεῖν* (im N. T. *ἅπ. λέγ.*; das Adj. *φλύαρος* 1. Tim. 5, 13.) = nugari; *Oecum.* umschreibt es durch *λοιδορεῖν*, *κακολογεῖν*; dadurch wird jedoch der Begr. des *nichtssagenden* Geschwätzes, der in *φλυαρεῖν* liegt, nicht ausgedrückt. Das an sich intransitive Verb. ist h. mit dem Akkus. constr. (wie *θριαμβεύω* Kol. 2, 15; *μαθητεύω* Matth. 28, 19.), also:

---

*) Auffallenderweise übergeht *Ewald* die folgenden Worte, indem er nach der Uebersetzung der vorherg. Worte sagt: „Doch der Verf.

„er beschwatzt uns schmähend mit bösen Worten". — καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις) Mit dem φλυαρεῖν gegen den Apostel allein begnügte sich Diotr. nicht (ἀρκεῖσθαι nur h. mit ἐπὶ konstr.; sonst steht der Dativ: Luk. 3, 14. Hebr. 13, 5. u. a. St.); er verging sich auch an den Brüdern. — οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ etc.) Dem οὔτε entspricht das folgende καὶ; αὐτός steht dem τοὺς βουλομένους gegenüber. — ἐπιδέχεσθαι h. in einem andern Sinn zu nehmen, als V. 9., ist kein Grund vorhanden, wenngleich es sich in Betreff der Verschiedenen auch verschieden gestaltet, anders in Betreff des Apostels, anders in Betreff der ἀδελφοί, die h. genannt werden und die als ξένοι zu denken sind; es sind dieselben, von denen vorher (V. 7. etc.) die Rede war. — Zu τοὺς βουλομένους ist: ἐπιδέχεσθαι αὐτοὺς (C. liest statt βουλ. geradezu ἐπιδεχομένους) hinzuzudenken; es gab also Einige in der Gemeinde, die die Fremden aufzunehmen, im Gegensatz gegen Diotrephes, bereit waren; allein Diotr. gab es nicht zu; ja, er stellte sich ihnen mit aller Gewalt entgegen. — καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) Das Objekt sind nicht τοὺς ἀδελφούς, sondern τοὺς βουλομένους. — ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας bezeichnet das Ausstossen aus der Gemeinde, da das Objekt nicht τοὺς ἀδελφούς, sondern τοὺς βουλομένους ist; der Ausdruck wird willkürlich abgeschwächt, wenn man darunter nur versteht, dass „Diotrephes die ihm Widerstrebenden ferner nicht zu den Gemeindeversammlungen, die er in seinem Hause hielt, zuliess" *(Braune)*. Die gewöhnliche Meinung ist, dass Diotrephes wirklich schon Einige ausgestossen hatte, sei es in ungeordneter Weise vermittelst Rottenmacherei oder angemasster Gewaltthätigkeit, sei es, indem er durch Ränke darauf hinzielende Beschlüsse der Gemeinde veranlasst hatte; allein möglich ist auch, dass der Apostel als That des Diotr. bezeichnet, was derselbe in seinem Hochmuthe zu thun gedroht hatte, so dass der Ausdruck dann der einer scharfen Ironie ist. — Soll nicht willkürlichen Hypothesen Raum gegeben werden, so is als Grund der Verfahrungsweise des Diotr. nur seine — in seinem φιλοπρωτεύειν sich kund gebende — Eitelkeit anzusehen. Durch die Art, wie ein Theil der Gemeinde (namentlich Cajus) sich der Fremden angenommen hatte und in den Verhandlungen darüber des Johannes erwähnt worden, hatte sich wahrscheinlich Diotr. in seiner Eitelkeit verletzt gefühlt — und dies hatte seinen Zorn er-

---

mag bei dieser traurigen Erscheinung nicht verweilen: rasch bricht er ab, um zum Guten umzulenken, ausrufend: Geliebter! u. s. w."

regt, der ihn zu dem Verfahren reizte, welches Joh. mit so einfachen, aber scharfen Worten züchtigt.

V. 11. Aus dem speciellen Falle zieht der Ap. eine Ermahnung allgemeinen Inhalts. — μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν) Zu μιμεῖσθαι vrgl. namentlich Hebr. 13, 7. — Die Ausdrücke: τὸ κακόν und τὸ ἀγαθόν können um so weniger für unjohanneisch gelten (*de Wette*), als sich Ev. Joh. 5, 29. der entsprechende Gegensatz: τὰ ἀγαθά und τὰ φαῦλα, und Ev. Joh. 18, 23. das Neutr. sing. τὸ κακόν findet. — Der zur Verstärkung der Ermahnung hinzugefügte Zusatz: ὁ ἀγαθοποιῶν — τὸν θεόν spricht denselben Gedanken aus, der öfters im 1. Br. Joh., namentlich Kap. 3, 6. vorkommt. — Die Begriffe: ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν sind ganz allgemein zu fassen und nicht auf die specielle Tugend der Wohlthätigkeit (*a Lapide, Lorinus, Grotius, Paulus*) zu beschränken; vrgl. 1. Petr. 2, 14. 15. 20. 3, 6. 17. — Die sich entsprechenden Ausdrücke: ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι und ἑωρακέναι τὸν θεόν stehen auch im 1. Br. Joh.: warum aber h. das Johauneische: οὐκ ἔγνω τὸν θεόν (1. Joh. 4, 8.) dem Johanneischen Stil angemessener sein soll, als das gleichfalls Johanneische: οὐχ ἑώρακε τὸν θεὸν (1. Joh. 3, 6.), wie *Lücke* und *de Wette* meinen, ist nicht wohl einzusehen.

V. 12. Wie der Ap. durch μὴ μιμοῦ τὸ κακόν den Cajus vor der Nachahmung des Diotrephes gewarnt hat, so stellt er ihm jetzt — entsprechend dem ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν — in Demetrius ein Beispiel zur Nachahmung vor Augen. Wer aber dieser Demetrius war und wo er seinen Wohnort hatte, wird nicht gesagt. *Ebrard* meint, dass er in der Gemeinde des Diotrephes einer der βουλόμενοι V. 10. gewesen und vielleicht von jenem exkommunicirt war; in *dem* Falle aber musste Cajus ihn kennen, so dass es des so angelegentlichen Zeugnisses des Ap. für ihn nicht bedurfte, wahrscheinlicher ist die Annahme, dass er der Ueberbringer des Briefes war (*Lücke, Düsterdieck* u. A.). — μεμαρτύρηται bezieht sich — der Joh. Gebrauchsweise des Perfekts zufolge — nicht bloss auf ein vergangenes, sondern zugleich noch gegenwärtiges Zeugniss. In derselben absoluten Weise wie h. kommt μαρτυρεῖσθαι namentlich in der Apgesch. öfters vor, vrgl. Kap. 6, 3. 10, 22. u. a. m. — πάντων ist nicht mit *Oecum.* und *Theophyl.* auf die Heiden auszudehnen, sondern geht auf die Gemeinde, der Demetrius angehörte; *Ebrard* versteht darunter unrichtig „die Brüder" V. 10. 7. 5.; diese würde der Ap. bestimmter bezeichnet haben, auch wäre auf sie bezogen das πάντων, was offenbar nachdrucksvoll steht, unpassend. — καὶ ὑπ' αὐτῆς

τῆς ἀληθείας) Während die Ausleger darin eins sind, dass die Wahrheit h. personificirt sei, weichen sie in der nähern Bestimmung des Gedankens mannigfaltig von einander ab; die meisten sehen den Lebenswandel des Demetrius als das für ihn Zeugende an, sei es, dass sie ἀλήθεια = Wirklichkeit (*Hornejus*: ipsa rei veritas; *Grotius*: res ipsae) erklären oder den Lebenswandel selbst, sofern er ein Zeugniss für seine Tugend ist (*Beausobre*: c'est à dire, que sa conduite est un témoin réel de sa vertu), darunter verstehen. Dies ist jedoch unrichtig, da sowohl der Ausdruck selbst (αὐτὴ ἡ ἀλήθεια), als auch die Stellung (zwischen πάντες und ἡμεῖς) darauf hinweisen, dass der Ap. sich unter ἡ ἀλήθεια etwas dem Demetrius objektiv Gegenüberstehendes gedacht hat. Dies hat *Düsterdieck* (dem *Braune* beistimmt) richtig erkannt, indem er aber dabei die Beziehung auf den Lebenswandel festhält, findet er das Zeugniss der objektiven christlichen Wahrheit darin, dass sie dem Menschen Gebote stellt und dass, indem Demetrius dieselben erfüllt, diese Gebote es sind, durch welche sie das gute Zeugniss für ihn ablegt. Allein, abgesehen davon, dass sich diese Heranziehung der Gebote nicht rechtfertigen lässt, hat die ganze Fassung etwas zu Künstliches, als dass sie für richtig gelten könnte. Die hypothetische Fassung bei *Lücke*: „wenn die untrügliche christliche Wahrheit, vrgl. V. 3., selbst gefragt würde, so würde sie ihm ein gutes Zeugniss geben“ (ähnlich schon *Schlichting*) passt nicht zu dem positiven μεμαρτύρηται. Zu weit abseits liegt es, mit *Baumg.-Crus.* die Erfolge der christlichen Thätigkeit des Demetrius als das Zeugniss der Wahrheit für ihn anzusehen. Ein einfacher, klarer Gedanke würde sich ergeben, wenn man mit *Sander* an „ein besonderes Zeugniss, welches dem Johannes durch den heil. Geist in Betreff des Demetrius geworden ist“, denken könnte, allein dazu fehlt die Berechtigung. Das Richtige wird sein, das ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας in enger Verbindung mit ὑπὸ πάντων aufzufassen und anzunehmen, dass der Apostel jenes hinzufügt, um hervorzuheben, dass das gute Zeugniss Aller nicht bloss in ihrem menschlichen Urtheile, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθεια ihren Grund habe (so auch *Brückner*); und dass der Ausdruck αὐτὴ ἡ ἀλήθεια nicht bloss Personifikation, sondern Bezeichnung des heil. Geistes (vergl. 1 Joh. 5, 6: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια) sei. Die Meinung, dass αὐτὴ ἡ ἀλήθεια im Gegensatze zu πάντες nicht die das Zeugniss dieser bewirkende, für Demetr. zeugende Wahrheit sein könne

(*Ebrard**), *Braune*), wird durch Ev. Joh. 15, 26. 27. widerlegt, da h. in ganz ähnlicher Weise das Zeugniss des Geistes der Wahrheit mit dem Zeugnisse der Jünger zusammengestellt wird, indem dieses durch jenes bewirkt und bestätigt wird. — Dem Zeugnisse *Aller* fügt der Ap. sein *eignes* noch besonders hinzu: καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν) Durch καὶ — δὲ fällt auf ἡμεῖς ein starker Akcent. — Zu καὶ οἶδας etc. vrgl. Joh. 19, 35. 21, 24. — Bei der Lesart: οἴδατε ist Cajus sammt seinen Freunden angeredet.

V. 13. 14. Dieselben Gedanken, wie 2. Joh. 12, auch der Ausdruck ist wenig verschieden; diese Uebereinstimmung erklärt sich am natürlichsten aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung beider Briefe. — πολλὰ εἶχον γράψαι) „*ich hätte dir wohl vieles zu schreiben, aber* —"; wie Apgesch. 25, 22.; vrgl. *Winer* S. 253. VII. S. 265.; *A. Buttm.* S. 187; (*de Wette*); ein ἂν ist dabei nicht ausgelassen. *Düsterdieck* u. *Ebrard* übersetzen: „ich hatte viel zu schreiben", unpassend, da der Ap. nicht von der Vergangenheit, sondern von der Gegenwart redet. — Statt des Papiers (2. Joh.) ist hier neben der Dinte der κάλαμος „*das Schreibrohr*" als Schreibmaterial genannt. — Zu ἐλπίζω δὲ etc. s. ἐὰν ἔλθω. V. 10.

V. 15. εἰρήνη σοι) eben so lautet der Segenswunsch am Ende des 1. Petr. Briefes; ausserdem ist zu vrgl. Gal. 6, 16. Ephes. 6, 23. 2. Thess. 3, 16. (auch Röm. 15, 33. 2. Kor. 13, 11. 1. Thess. 5, 23. Hebr. 13, 20.). — ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι etc.) Dem Charakter des Briefes, als eines Privatschreibens, entsprechend ist es, dass Joh. nicht Grüsse der ganzen Gemeinde, sondern der dem Cajus speciell Befreundeten bestellt, und so auch diesem nur Grüsse an seine (des Apostels) φίλοι aufträgt. Das Letztere war um so natürlicher, als ja ein Theil der Gemeinde mit Joh. verfeindet war. — Zu κατ᾽ ὄνομα vrgl. Ev. Joh. 10, 3; es gehört zu ἀσπάζου und ist = ὀνομαστί (s. *Meyer* z. d. St.); es wird dadurch das persönliche Verhältniss betont, indem Cajus jeden Einzelnen der Freunde besonders (bei Namen) grüssen soll.

---

*) *Ebrard's* Auffassung, man habe „an die in dem Leben des Demetrius *sich als eine Kraft und Macht erweisende Wahrheit* zu denken; und zwar an die Wahrheit, welche sich in diesen Tagen, in dem Handel gegen Diotrephes in ihm kräftig erwiesen hat, ohne Zweifel (!) darin, dass er um der ἀλήθεια willen in diesem Handel ernste Misshandlung oder Leiden hat über sich ergehen lassen", leidet, von Anderem abgesehen, offenbar an willkürlichen Eintragungen.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.